BIBLIOTECA DE PSICOLOGIA SOCIAL Y SOCIOLOGIA

*Dirigida por*

GINO GERMANI Y ENRIQUE BUTELMAN

1
Edich Fromm
EL MIEDO A LA LIBERTAD
2a
Margaret Mead
SEXO Y TEMPERAMENTO
2b
Margaret Mead
EDUCACION Y CULTURA
2c
Margaret Mead
ADOLESCENCIA Y CULTURA EN SAMOA
3
George H. Mead
ESPIRITU, PERSONA Y SOCIEDAL
4
Raymond Aron
LA SOCIOLOGIA ALEMANA CONTEMPORANEA
5
Nathan W. Ackerman y Marie Jahoda
PSICOANALISIS DEL ANTISEMITISMO
6
Bronislaw Malinowski
ESTUDIOS DE PSICOLOGIA PRIMITIVA
7
Viola Klein
EL CARACTER FEMENINO
8
Kate Friedlander
PSICOANALISIS DE LA DELINCUENCIA JUVENIL
9
Jay Rummey y J. Maier
SOCIOLOGIA
LA CIENCIA DE LA SOCIEDAD
10
K. Popper
LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS
11
W. H. J. Sprott
GRUPOS HUMANOS
12
Kimball Young
PSICOLOGIA SOCIAL
13
Kurt Lewin
LA TEORIA DEL CAMPO EN LAS CIENCIAS SOCIALES
14
L. A. Costa Pinto
ESTRUCTURA DE CLASES Y CAMBIO SOCIAL
15
D. Riesman
LA MUCHEDUMBRE SOLITARIA
16
J. L. Moreno
FUNDAMENTOS DE LA SOCIOMETRIA
17
M. Dufrenne
LA PERSONALIDAD BASICA
18
Z. Barbu
PSICOLOGIA DE LA DEMOCRACIA Y LA DICTADURA
19
H. Gerth y C. Wright Mills
CARACTER Y ESTRUCTURA SOCIAL
20
K. H. Silvert
LA SOCIEDAD PROBLEMA
21
H. N. Johnson
SOCIOLOGIA
22
L. A. White
LA CIENCIA DE LA CULTURA
23
G. Germani
POLITICA Y SOCIEDAD EN UNA EPOCA DE TRANSICION
24
G. Lindzey y otros
MANUAL DE PSICOLOGIA SOCIAL
25
L. Festinger y D. Katz
METODOS DE INVESTIGACION EN LAS CIENCIAS SOCIALES

*Serie Menor*

1
E. Fromm
¿PODRA SOBREVIVIR EL HOMBRE?
2
H. Lasswell
PSICOPATOLOGIA Y POLITICA
3
J. U. Nef
FUNDAMENTOS CULTURALES DE LA CIVILIZACION INDUSTRIAL
4
W. H. J. Sprott
INTRODUCCION A LA PSICOLOGIA SOCIAL
5
E. Fromm
EL DOGMA DE CRISTO Y OTOS ESAYOS SOBRE RELIGION, PSICOLOGIA Y CULTURA

VOLUMEN

3

GEORGE H. MEAD

# ESPIRITU, PERSONA Y SOCIEDAD

*Desde el punto de vista del conductismo social*

INTRODUCCION DE
CHARLES W. MORRIS

Biblioteca Daniel Costo Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO, A.C.

EDITORIAL PAIDOS
BUENOS AIRES

*Título del original inglés*
*MIND, SELF AND SOCIETY*

Publicado por
THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
Chicago – Illinois

*Traducción*
FLORIAL MAZÍA

*Supervisión*
GINO GERMANI

*Impreso en la Argentina*
*(Printed in Argentina)*

Queda hecho el depósito que
previene la ley Nº 11.723

Copyright de todas las ediciones en castellano
by EDITORIAL PAIDÓS

CABILDO 2454 BUENOS AIRES

# INDICE

Pág.

PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN CASTELLANA, por *Gino Germani* ..... 9
PREFACIO, por *Charles W. Morris* ..... 19
INTRODUCCIÓN. - GEORGE H. MEAD COMO PSICÓLOGO Y FILÓSOFO SOCIAL, por *Charles W. Morris* ..... 23

*PARTE I*

EL PUNTO DE VISTA DEL CONDUCTISMO SOCIAL

1. Psicología Social y Conductismo ..... 49
2. La Significación Conductista de las Actitudes ..... 55
3. La Significación Conductista de los Gestos ..... 60
4. Surgimiento del Paralelismo en la Psicología ..... 64
5. El Paralelismo y la Ambigüedad de "Conciencia" ..... 72
6. El Programa del Conductismo ..... 77

*PARTE II*

ESPIRITU

7. Wundt y el Concepto del Gesto ..... 85
8. La Imitación y el Origen del Lenguaje ..... 93
9. El Gesto Vocal y el Símbolo Significante ..... 101
10. El Pensamiento, la Comunicación y el Símbolo Significante ..... 107
11. Significación ..... 114
12. Universalidad ..... 120
13. La Naturaleza de la Inteligencia Reflexiva ..... 127
14. Conductismo, Watsonismo y Pensamiento Reflexivo ..... 136
15. Conductismo y Paralelismo Psicológico ..... 144
16. El Espíritu y el Símbolo ..... 151
17. La Relación del Espíritu con la Reacción y el Ambiente ..... 158

*PARTE III*

LA PERSONA

18. La Persona y el Organismo ..... 167
19. La Base Genética de la Persona ..... 176
20. El Juego, el Deporte y el Otro Generalizado ..... 182

Pág.
21. La Persona y lo Subjetivo ..... 193
22. El "Yo" y el "Mí" ..... 201
23. Las Actitudes Sociales y el Mundo Físico ..... 206
24. El Espíritu como la Internalización del Proceso Social en el Individuo 213
25. El "Yo" y el "Mí" como Fases de la Persona ..... 218
26. La Realización de la Persona en la Situación Social ..... 225
27. Las Contribuciones del "Yo" y el "Mí" ..... 232
28. La Creatividad Social de la Persona Emergente ..... 237
29. Comparación entre las Teorías Individualista y Social de la Persona .. 244

*PARTE IV*

SOCIEDAD

30. La Base de la Sociedad Humana: El Hombre y los Insectos ..... 249
31. La Base de la Sociedad Humana: El Hombre y los Vertebrados ... 258
32. Organismo, Comunidad y Medio Ambiente ..... 264
33. Los Cimientos y Funciones Sociales del Pensamiento y la Comunicación ..... 271
34. La Comunidad y la Institución ..... 278
35. La Fusión del "Yo" y el "Mí" en las Actividades Sociales ..... 289
36. La Democracia y la Universalidad en la Sociedad ..... 296
37. Consideración Adicional de las Actitudes Religiosa y Económica .... 303
38. La Naturaleza de la Simpatía ..... 312
39. Conflicto e Integración ..... 315
40. Las Funciones de la Personalidad y de la Razón en la Organización Social ..... 322
41. Obstáculos y Promesas en el Desarrollo de la Sociedad Ideal ..... 328
42. Sumario y Conclusión ..... 337

*Ensayos Suplementarios:*

I. La Función de la Imaginación en la Conducta ..... 344
II. El Individuo Biológico ..... 353
III. La Persona y el Proceso de Reflexión ..... 359
IV. Fragmentos sobre Ética ..... 381
*Bibliografía de los escritos de George H. Mead* ..... 391

# PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN CASTELLANA

Entre los falsos problemas que caracterizaban a la sociología del pasado siglo, Gurvitch instala la clásica disputa sobre las nociones de individuo y sociedad y el problema correlativo de los vínculos entre psicología y sociología y sus respectivos objetivos [1]. Fuente de las interminables controversias y de la honda diferenciación en "escuelas", que tan típicamente distinguían el pensamiento sociológico de la época, este problema —al menos en cuanto a la sociología, la psicología y las demás ciencias empíricas del hombre— puede considerarse felizmente superado. Y en la historia de esa superación, G. H. Mead y la obra que presentamos a los lectores de habla castellana ocupan un lugar de singular importancia.

Probablemente no exista síntoma más fidedigno del estado de madurez de una ciencia, que el hecho de que diferentes y a veces muy alejadas y hasta opuestas corrientes de pensamiento converjan, por distintos caminos, en un mismo punto de confluencia, en una misma solución de ciertos problemas fundamentales.

Uno de los ejemplos más notables en este sentido lo hallamos en el desarrollo que llevó a la formulación de una teoría unitaria de la acción social. T. Parsons pudo demostrar [2] que en ese desarrollo han contribuído, en un proceso de carácter acumulativo, los aportes de pensadores tan alejados entre sí como Pareto, Durkheim, Max Weber y Marshall. Y a nadie escapará la importancia del hecho de que, recientemente, pudiera alcanzarse una más completa expresión de esa teoría, no ya por obra de un estudioso aislado, sino en virtud del trabajo de un equipo de sociólogos, psicólogos y antropólogos, precisamente partiendo de los resultados de aquel desarrollo anterior [3].

[1] G. GURVITCH: *La vocation actuelle de la sociologie*. París, Presses Universitaires de France, 1950, pág. 25.

[2] T. PARSONS: *The Structure of the Social Action*. New York, Mac Graw Hill, 1937.

[3] T. PARSONS y E. A. SHILS (Ed.): *Toward a general theory of action*. Cambridge, Harvard University Press, 1952.

Un proceso semejante es el que se ha producido con el problema relativo a las nociones de individuo y sociedad y a la correspondiente posición de la sociología y la psicología. La vieja disputa entre nominalismo y realismo, organicismo, universalismo, interaccionismo, para citar tan sólo algunos de los "ismos" más en boga hasta algunas décadas (y que, por otra parte, encontramos todavía florecientes en la tradición académica de no pocos países), ha dado lugar a un acuerdo que, si bien no siempre logró una formulación explícita, no por ello es menos real. Este acuerdo no se alcanzó fácilmente, y es indudable que un estudio detallado del largo proceso que lo originó y de los muy diversos aportes que contribuyeron a alcanzarlo, sería no menos revelador que el citado análisis de T. Parsons sobre la teoría de la acción social. Mas será preciso limitarnos aquí a indicar el significado de la obra de Mead en este punto.

Uno de los rasgos más típicos que presentó la controversia relativa a las nociones de individuo y sociedad acaso fué el carácter de exterioridad, impenetrabilidad y exclusión recíproca que implícita o explícitamente asumían esos dos conceptos en el pensamiento de todas las corrientes, inclusive en el de las más opuestas entre sí. Tanto los nominalistas, que sostenían la inexistencia de la sociedad como entidad real y el predominio y la prioridad lógica y psicológica del individuo sobre el grupo, como sus oponentes, los realistas, que afirmaban la realidad sustancial y trascendente de la sociedad respecto de sus miembros individuales, fundábanse sobre la radical antinomia entre ambos términos —individuo y sociedad—; antinomia insuperable al tratar esos conceptos de manera abstracta, como entidades absolutamente separadas, cerradas e impenetrables.

Es verdad que, inclusive en los dos autores que a comienzos del siglo simbolizaron los dos opuestos polos de la controversia —Tarde y Durkheim—, es dable encontrar indicios y hasta aseveraciones que coinciden con el ulterior desarrollo de la cuestión —según lo demuestra Blondel en su pequeño libro [4]. Sin embargo, el sentido general de sus respectivas posiciones parece estar más adecuadamente representado por esa concepción de la inexpugnable oposición entre individuo y sociedad, oposición que originaba a su vez los opuestos errores del psicologismo y el sociologismo: la elevación, por parte del primero, de los individuos y sus motivaciones psíquicas a la jerarquía de categoría causal única en el proceso histórico; y el absoluto rechazo, por parte del segundo, de toda explicación de tal naturaleza, y la consiguiente afirmación de la prioridad o unicidad de

[4] CH. BLONDEL: *Psicología Colectiva*. México, Editorial América, 1945.



"fuerzas" o "factores" impersonales, sean de orden sociológico, económico, geográfico, etc. Esta controversia afectaba además, muy profundamente, las posiciones correspondientes de la sociología y la psicología dentro del conjunto de las ciencias del hombre. Durkheim y su escuela, por ejemplo, negaron durante mucho tiempo la posibilidad y legitimidad de la psicología social, y los nominalistas reducían la sociología a una psicología de lo intermental.

De tal oposición radical se ha pasado no ya a una solución conciliatoria o ecléctica, sino a una verdadera superación de la antinomia, a una nueva formulación que permite explicar satisfactoriamente los diferentes aspectos de la realidad, que en los contrarios esquemas anteriores sólo lograban un encuadre parcial.

En el proceso de paulatino acercamiento y final acuerdo, hallamos diversas líneas de desarrollo, que se originaron a partir de las diferentes tradiciones. Como ya se ha señalado, en el mismo Durkheim cabe encontrar —si bien de manera aislada y, por supuesto, en desacuerdo con el principal acento de su doctrina— asertos que concuerdan plenamente con la postura actual frente al problema. Por ejemplo, a propósito de la trascendencia de la conciencia colectiva afirma que "al mismo tiempo que la sociedad es trascendente con respecto a nosotros, nos es inmanente, y la experimentamos como tal. Al mismo tiempo que nos desborda, nos es interior, puesto que ella no puede vivir sino en nosotros y por nosotros. O, más bien, ella es nosotros mismos en cierto sentido, y nuestra mejor parte además" [5]. Esta noción de la interioridad de la sociedad en las conciencias individuales, y de su parcial trascendencia (en tanto objetivación cultural) es, puede decirse, patrimonio común de la sociología del presente.

Las sucesivas contribuciones de la corriente de Durkheim —de Lévy-Bruhl, Bouglé, Mauss, Halbwachs, etc.— han ido desarrollando sobre todo este aspecto de las doctrinas del maestro, con lo cual fué reduciéndose su divergencia frente a las posiciones nominalistas. Claro está que la especificidad de lo social y el rechazo de toda posible deducción de las propiedades del grupo social a partir de supuestos individuos aislados, no han sido ni remotamente cuestionados por los representantes de la escuela francesa; pero, por otra parte, estos mismos principios integran también la teoría hoy comúnmente aceptada. Gurvitch, a quien, en cierto sentido, cabe considerar vinculado tanto con la tradición durkheimiana como con

[5] E. DURKHEIM: *Sociologie et Philosophie*. París, Presses Universitaires de France, 1951, pág. 78.

las corrientes fenomenológicas, ha suministrado con su sociología pluralista "en profundidad", y con la doctrina de la "reciprocidad de perspectiva", una de las formulaciones más interesantes de la posición actual. Según ésta, la realidad social es pluridimensional; en ella se puede distinguir diferentes niveles, desde los más superficiales como los aspectos morfológicos y ecológicos de la sociedad, los objetos, los individuos y los comportamientos exteriores y visibles (lo que los antropólogos acostumbran denominar la "cultura manifiesta"), las objetivaciones socioculturales como las superestructuras organizadas y las pautas culturales (la "cultura no manifiesta"), hasta los niveles más profundos y espontáneos que corresponden a lo que Durkheim llamaba "las corrientes libres del psiquismo colectivo". Los niveles superiores que corresponden a las objetivaciones manifiestas o no, en cierto sentido pueden considerarse como trascendentes con respecto al individuo, mas esto sólo desde un enfoque parcial, pues ellos también sólo pueden darse en virtud de conciencias concretas e individuales. De consiguiente, en este otro sentido "sociedad total e individuo total coinciden", afirma Gurvitch, citando una frase de Mauss. Debe rechazarse toda teoría que conciba como cerradas y recíprocamente excluyentes las conciencias individuales y las conciencias colectivas. Hay entre ellas una "reciprocidad de perspectivas", por la cual "lo que comúnmente se designa conciencia individual es la dirección que la corriente de la vida psíquica asume hacia el yo, y lo que se llama conciencia colectiva, la dirección que esa misma corriente toma hacia el *nosotros*. El *yo* y el *nosotros* permanecen siempre en reciprocidad de perspectivas, puesto que si se puede distinguir diferentes grados de profundidad del yo, lo mismo es dable hacer con el *nosotros*" [6]. "La tensión entre los tres polos del *yo*, del *otro* y del *nosotros*, debe considerarse cada vez más como uno de los aspectos fundamentales de toda conciencia... Estos tres polos se hallan indisolublemente ligados y están siempre presentes cuando se trata de la vida psíquica. Separarlos equivale a destruir la conciencia misma..." Por supuesto que esta reciprocidad de perspectivas no vale sino para "las infraestructuras espontáneas de la vida social", debiendo excluirse de ellas, según se advirtió, las objetivaciones socioculturales [7].

Si bien con diferencias de terminología y de detalles, estas ideas de Gurvitch coinciden en lo esencial con la posición que Mead fundamenta en este libro. Y debe advertirse que se trata de un desarrollo

[6] G. GURVITCH: *Op. cit.*, pág. 91.
[7] *Loc. cit.*: pág. 30, 31.



independiente, dada la virtual ignorancia mutua en que se hallaban el pensamiento sociológico europeo y el norteamericano hasta fines de la segunda guerra mundial. Mead es anterior a Gurvitch cronológicamente; no obstante sólo en la postguerra ha sido "descubierto" por los europeos (sobre todo merced a la obra del mismo Gurvitch) [8].

De paso cabe recordar que la "reciprocidad de perspectivas" y la "interioridad de lo social" en la formulación de Gurvitch, todavía se hallan próximas a la terminología y la problemática fenomenológica que se desarrolla a partir del mismo Husserl hasta Scheler, Lipps, Vierkandt, Geiger y otros. Fué Lipps —recordémoslo— quien habló de "reciprocidad de perspectivas", y quien afirmó que "no hay razón de repartir el estudio de la vivencia entre la psicología y la sociología, puesto que no se trata de una dualidad de objetos de estudio, sino de puntos de vista, de métodos a los cuales puede someterse el significado de cada "vivencia" [9]. Mas, a pesar de la distinta problemática y de su diferente formulación en los términos de inmediatez e intuicionismo irracional que caracteriza esa tradición filosófica, la superación de los conceptos de individuo y sociedad como entidades cerradas y mutuamente excluyentes resulta análoga, en última instancia, a las conclusiones alcanzadas, de un lado, por la corriente positivista de la escuela francesa, y de otro por la tradición empirista, naturalista, pragmatista y conductista que desemboca en G. H. Mead.

Aquí el punto de partida fué justamente el inverso al de la corriente durkheimiana: en efecto, una característica general de esa tradición fué su individualismo, su nominalismo, y el ángulo principalmente psicológico desde el que enfocó las ciencias sociales. Y no en vano fué la de Tarde una de las más hondas influencias en los comienzos de la sociología norteamericana. Pero la continuada evolución del pensamiento de ese país, las múltiples influencias filosóficas

[8] Gurvitch se refiere extensamente a Mead en la obra citada anteriormente (págs. 65 y siguientes, 34, 92 y *passim*). Artículos sobre Mead han publicado en Francia P. Kahn: "Le symbole dans la psychologie sociale de G. H. Mead", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, III (1949); 131-149; en *L'Année Sociologique* (III serie, 1940-48, I), G. Davy comenta *Espíritu, Persona y Sociedad* (pág. 187 y sigtes.). En su *Manuel de Sociologie* (Paris. Presses Universitaires de France, 1951), A. Cuvillier dedica varias páginas a la exposición de la doctrina de Mead (132-137). Otras extensas referencias se encuentran en el artículo de R. Williams "La psychologie sociale aux États Unis", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, III (1947): 68-88. Además pueden hallarse numerosas referencias a nuestro autor en la literatura sociológica francesa reciente. Vale la pena hacer notar este interés *actual* hacia una obra cuya primera edición se remonta a 1932: pese a las críticas y reservas formuladas por algunos comentaristas, trátase de un verdadero "descubrimiento".

[9] M. SCHELER: *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, Losada, 1942, págs. 301 y sigtes.
TH. LITT: *Individuum und Gemeinschaft*. Leipzig, 1919.

y científicas que intervinieron en su formación, lograron introducir cada vez más hondamente aquellas dimensiones históricas y sociológicas; es decir, aquellas exigencias de concretez que las inclinaciones abstractas del psicologismo inicial habían descuidado. En este largo y rico proceso —demasiado denso para ser siquiera bosquejado aquí — la *Escuela de Chicago*, de los "interaccionistas simbólicos", como la llamó Blumer, ocupa un lugar central, pues precisamente a ella se debe el planteo de las hipótesis fundamentales sobre las cuales fué desarrollándose la vasta labor inductiva tan característica de la sociología norteamericana. El eje de la contribución de esa escuela lo constituye el punto de vista genético en la formación de la personalidad. Desde aquí, a través de los aportes de W. James, J. Baldwin y Ch. H. Colley, se arriba a G. H. Mead, cuya enseñanza llegó así a constituir la teoría básica de la psicología social, punto de iniciación y fundamento a la vez de los actuales estudios teoréticos y empíricos en este campo [10].

Cualquiera sea la importancia de las otras contribuciones de Mead —en particular su teoría del símbolo—, desde el punto de vista que nos ocupa su aporte esencial puede concretarse en estos tres puntos: a) historicidad del "individuo" como autoconciencia, es decir anterioridad histórica de la sociedad sobre la persona individual; b) formulación de una hipótesis naturalista acerca del desarrollo del individuo autoconsciente a partir de la matriz de las relaciones sociales; c) función esencial que en la formación del yo se asigna a la "adopción de papeles" y a la internalización de lo sociocultural. A través de estos tres puntos, la superación de la antinomia entre individuo y sociedad se articula en una serie de formulaciones teoréticas susceptibles de dar lugar a una vasta gama de desarrollos para la investigación de la realidad social; y es justamente en esta posibilidad de ulterior expansión donde reside la validez y el valor científico de una teoría.

La aserción del carácter histórico evolutivo de la conciencia de sí constituye la última etapa de un proceso de progresiva relativización del espíritu humano, otrora considerado eternamente idéntico a sí mismo. Sin embargo, si la antropología había ido mostrando la esencia histórica de las formas de vida, de los sentimientos y las

[10] La bibliografía sobre G. H. Mead en los Estados Unidos es demasiado vasta para incluirla en esta nota. Una visión de conjunto se encontrará en F. B. Karpf: *American Social Psychology* (New York, Mac Graw Hill, Co., 1932), y en el excelente artículo de K. Young y D. W. Oberdorer: "Psychological Studies of Social Process", en Barnes, Becker y Becker: *Contemporary Social Theory* (New York Appleton, 1940).



costumbres; si la sociología del conocimiento había terminado por afirmar la génesis sociocultural de las categorías mismas del pensamiento, no había sido todavía explícitamente analizado el carácter histórico del sentimiento de sí, como una entidad separada del mundo de los objetos y de las demás personas. Es cierto que las diversas hipótesis acerca de la "mentalidad primitiva" o "mágica" o "mítica" —según las varias terminologías empleadas—, suponen todas cierta debilidad de la autoconciencia en los pueblos no históricos, cierta peculiaridad irreductible en su percepción del yo: a este propósito nos limitaremos a recordar el clásico ejemplo de Lévy-Bruhl y su descripción del carácter difuso, mal delimitado, de la persona, su coincidencia o indiferenciación del grupo social [11], o las observaciones de J. Murphy [12] en ese mismo sentido. Sin embargo, lo que se analizó explícitamente fué más la *noción* de persona que el *sentimiento* de serlo. Así lo expresa el mismo Mauss en su notable estudio sobre el carácter histórico-social de la noción de persona, que al prescindir de toda consideración psicológica, dice: "Es evidente que nunca hubo ningún ser humano que no haya experimentado el sentimiento, no solamente de su cuerpo, sino de su individualidad espiritual y corporal" [13].

Es verdad que no podríamos llamar "humano" a un ser que no fuera autoconsciente, pero este problema terminológico no debe excluir del análisis histórico una etapa de tamaña importancia. Ahora bien, el mérito de Mead consiste en haber proporcionado una hipótesis coherente acerca de ese desarrollo, y, sobre todo, haber mostrado cómo no puede concebírselo sino a partir de una vida social preexistente. Tal es el primer punto fundamental de la enseñanza de Mead: el individuo, como persona autoconsciente, sólo es posible sobre la base de su pertenencia a la sociedad. Ésta, aunque en un grado rudimentario, es el supuesto *histórico* del surgimiento de la autoconciencia.

Una confirmación de esta tesis del carácter histórico de la autoconciencia, la encontramos en una original hipótesis acerca de la magia recientemente propuesta por el etnólogo italiano De Martino. Según este autor, el sentimiento de sí, como entidad separada y, correlativamente, la posibilidad de experimentar el mundo como un

[11] L. LÉVY-BRUHL: *L'âme primitive*. París, *Alcan*, 1927.
[12] J. MURPHY: "The development of individuality in the ancient civilization", cit., por I. MEYERSON: *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*. París, Vrin, 1948, pág. 157.
[13] M. MAUSS: "Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»", en *Sociologie et Anthropologie*. París, Presses Universitaires de France, 1950, pág. 335.

"no yo", como un universo de objetos (la posibilidad misma de la objetivación), son fruto de un desarrollo histórico y para el mundo primitivo constituye una conquista reciente. De aquí su angustia frente al peligro de perder su autopresencia y su desesperada voluntad de existir como conciencia de sí. La magia sería —según esta hipótesis— la forma cultural con que el mundo primitivo se defiende de ese peligro; una especie de inmenso y complejo mecanismo de defensa erigido contra el riesgo de perder una autoconciencia de tan reciente conquista, demasiado débil y sujeta a posibles eclipses [14].

No menos importante es la doctrina de Mead sobre el mecanismo de formación de la individualidad autoconsciente a través de la sucesiva adopción de los papeles de las diferentes personas que rodean al niño, hasta la total internalización del sistema o subsistema de relaciones sociales que por la ubicación que le ha tocado dentro de la sociedad total le corresponden. Tal doctrina no sólo representa la formulación de un detallado modelo teórico del funcionamiento del individuo social —es decir humano— dentro del grupo, que permite superar toda consideración abstracta de los términos individuo y sociedad, sino que a la vez proporciona una serie de hipótesis valiosas acerca del condicionamiento cultural de la personalidad. En efecto, la adopción de papeles por parte del individuo en crecimiento significa la introyección de las pautas culturales que son propias, peculiares, del sector de la sociedad en el que acontece su formación, su desarrollo como persona. Desde su nacimiento el niño está sumergido en un medio sociocultural diferenciado: pertenece a un cierto pueblo, a una época, a una clase, es decir, se halla en un grupo dotado de especificaciones históricosociales concretas. Los papeles que introyecta, que asume en el proceso de formación de su individualidad, son aquellos que el ambiente le ofrece. Y, en tanto las personas que lo rodean son portadoras de formas específicas de cultura, los papeles que asume han de corresponder forzosamente a las pautas culturales propias de su sector social. No internaliza una sociedad en abstracto, antes bien, reproduce en sí mismo una estructura social concreta, históricamente determinada. Y, lo que más interesa en la hipótesis de Mead, *esa introyección de papeles es consustancial con el surgimiento de la autoconciencia*; es decir, no se llega a ser simplemente una persona, un ser consciente de la propia individualidad, no se percibe uno como un "sí mismo" en general, sino que el despertar gradual de la autoconciencia corresponde precisamente al despertar gradual de todas aquellas especificaciones concretas que lo

[14] E. DE MARTINO: *Il mondo magico*. Milano, Einaudi, 1948.



caracterizan como miembro del grupo. Se siente uno "yo", pero "yo" es un niño, o una niña, que ocupa ese particular lugar en la familia y en el afecto de los padres, aprendiendo palabras de ese idioma particular, adquiriendo esas actitudes, esos hábitos. El yo personal está recortado en la sustancia de las relaciones sociales; representa, como dijo E. Faris, "la contrapartida individual de la cultura"; inclusive manteniendo a través de su concreto funcionamiento esa creatividad y adaptabilidad indispensable para explicar el hecho del cambio social y la contribución de los individuos a la dinámica histórica.

Este modelo teórico ha ejercido una enorme influencia directa e indirecta en el desarrollo de la psicología social, y a través de una infinita serie de acciones y reacciones recíprocas, sobre las investigaciones antropológicas y sociológicas. Limitémonos a recordar que el concepto de personalidad social básica, desarrollado por Kardiner, Linton, Margaret Mead, E. Fromm y otros [15], y en general, que todo el problema de las relaciones entre cultura y personalidad [16] hallan su base teórica en los escritos de Mead o de autores influídos por él; y también, que buena parte de la labor experimental en psicología social puede asimismo organizarse en torno a sus teorías básicas. Tal es por ejemplo, lo que últimamente han hecho M. Sherif y H. Cantril al ofrecer en su estudio sobre la psicología del *yo* [17] una imponente masa de datos experimentales.

Esta teoría es, a juicio de E. Faris, uno de los más destacados psicólogos sociales norteamericanos "una de las contribuciones más importantes de nuestra generación al conocimiento de cómo se desarrolla la personalidad y surge la conciencia del *yo*" [18]. La creciente importancia que la obra de G. H. Mead está asumiendo fuera de las fronteras de su país —de lo que también la presente edición es una prueba—, confirma la vitalidad de una doctrina de cuyo ulterior desarrollo cabe esperar decisivos avances hacia una psicología

[15] Muchas de sus obras han sido traducidas al castellano: A. KARDINER: *El individuo y su sociedad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1945); E. FROMM: *El miedo a la libertad* (Buenos Aires, Abril, 1952, 2ª ed.); M. MEAD: *Educación y Cultura* (B. Aires, Paidós, 1952); M. MEAD: *Adolescencia y cultura en Samoa* y *Sexo y temperamento* (B. Aires, Abril, 1947 y 1948); R. LINTON: *Cultura y personalidad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1945).

[16] Es importante advertir que la teoría de Mead ha contribuído también a la integración del psicoanálisis en los esquemas teóricos de las ciencias del hombre. Por otra parte, Mead mismo aceptó algunos de los conceptos psicoanalíticos compatibles con su posición.

[17] M. SHERIF y H. CANTRIL: *The Psychology of ego involvements*. N. York, Wiley and Sons, 1947.

[18] E. FARIS: "Current Trends in Social Psychology", T. V. Smith y W. K. Wright, ed.: *Essays in Philosophy*. Chicago, Open Court, 1929, pág. 132.

social dotada de un alto grado de madurez e integración teorética.

La traducción de esta obra ha presentado graves dificultades: su contenido sumamente complejo, el hecho de tratarse de una recopilación de apuntes de clases y otras notas inéditas y el propio estilo del autor, todo esto se ha conjurado para hacer particularmente laboriosa la tarea del traductor. En muchos casos las normas estilísticas han debido ser sacrificadas a la fidelidad del texto y a las necesidades del contenido, y no es necesario insistir sobre las razones que, en una obra de este carácter, han dictado esa elección.

Hay algunos aspectos de la traducción que requieren aclaraciones: en primer lugar, la palabra inglesa *self*, cuyo equivalente literal sería *sí mismo*, ha sido traducida por *persona*, término que responde más fielmente al pensamiento de Mead y coincide con la terminología en uso en la literatura filosófica y científica de habla castellana. Por motivos análogos, se ha traducido el término *mind* por *espíritu*, a pesar de que este concepto en el pensamiento de Mead difiera notablemente del que posee dentro de la tradición idealista que lo ha empleado con mayor frecuencia. La palabra *forma*, que el lector encontrará repetidas veces en esta obra, corresponde al término inglés *form* y significa "forma vital determinada", "individuo de una determinada especie".

G. G.

# *PREFACIO*

*Las páginas que siguen presentan los perfiles más generales del sistema de psicología social de George H. Mead. Los puntos de vista de éste fueron desarrollados desde 1900 en adelante, en la Universidad de Chicago, en el curso de "Psicología Social", ampliamente conocido y altamente influyente. Año tras año, con frecuencia durante varios, concurrieron al curso estudiantes interesados en psicología, sociología, lingüística, educación, filantropía y filosofía; y libro tras libro han dado testimonio del impacto dado por las ideas de Mead sobre sus numerosos discípulos. Gran parte del contenido de este volumen será valioso para los interesados en disciplinas similares. Para muchos de sus oyentes, las opiniones de Mead —a la vez humanistas y eruditas— cumplieron la función de focos de orientación para toda su vida intelectual y estimativa. El curso de psicología social proporcionó los cimientos para el pensamiento de Mead. Fué, virtualmente, Mead en cuanto hombre de ciencia; y sobre ese cimiento descansaron su elaboración filosófica y su participación social. Es de esperar que este volumen sea seguido por otros sobre* Movements of Thought in the Nineteenth Century *y* The Philosophy of the Act. *Juntos, los tres volúmenes representarían los tres principales campos de la obra de Mead: la psicología social y la filosofía social, la historia de las ideas y el pragmatismo sistemático. Tienen su complemento en el volumen ya publicado,* The Philosophy of the Present, *editado por Arthur E. Murphy y publicado en 1932, en Chicago, por la Open Court Publishing Company.*

*Aunque publicó muchos trabajos en el campo de la psicología social (como lo demuestra la bibliografía del final de este volumen), el profesor Mead nunca sistematizó en forma más amplia su posición y los resultados obtenidos. Este volumen tiene la intención de efectuar tal tarea de sistematización, en parte ordenando el material y en parte por medio de referencias, en los lugares adecuados, a las obras publicadas. Proporciona la entrada natural al mundo intelectual de George H. Mead.*

*Nada del material usado aquí ha sido publicado previamente. El volumen está principalmente compuesto de dos series de excelentes notas de estudiantes del curso, junto con resúmenes de otras*

*notas semejantes y selecciones de manuscritos inéditos dejados por Mead. Como base se ha tomado una copia taquigráfica del curso de psicología social. Esta serie, conjuntamente con otras similares para otros cursos, debe su existencia a la devoción y previsión del señor George Anagnos. Presintiendo la importancia del material de las disertaciones del señor Mead (hechas siempre sin anotaciones escritas), encontró en el señor Alvin Carus un colaborador simpático que le proporcionó los medios necesarios para emplear personas que trascribieran literalmente todos los cursos. En lo referente a lo completo del material, hay considerables variaciones. El conjunto no es en modo alguno una atestación oficial, pero sí una atestación tan adecuada y fiel como es posible hacer de lo que quedó de los últimos años de un gran pensador. Este material puede ser utilizado gracias al Departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago.*

*El manuscrito básico ha sido grandemente enriquecido por las fieles y completas notas tomadas por otro ferviente estudiante, el señor Robert Page; notas especialmente valiosas puesto que son de 1930, el último año en que el curso fué dictado en forma completa en Chicago. En el material de 1927 (cuando quedó reordenado, podado de repeticiones superfluas y corregido estilísticamente), se insertaron partes del material de 1930, tanto en el texto como en las notas al pie. Lo mismo se hizo, en menor grado, con materiales de otros cursos, y las selecciones de series que son las de 1927 y 1930 se indican dando el año después de la selección. La inserción de materiales tomados de manuscritos se ha señalado con la abreviatura (MS) después de la selección. Todos los títulos fueron agregados por el compilador. Otros agregados editoriales van entre corchetes.*

*Los Ensayos Suplementarios I, II y III, tomados juntos, constituyen prácticamente un manuscrito inédito. El Ensayo IV es una compilación hecha con una serie de notas taquigráficas de 1927, en un curso de ética elemental. Estoy agradecido a los señores Anagnos, Carus y Page por poner a mi disposición el grueso del material empleado. Los profesores T. V. Smith y Herbert Blumer han leído y comentado partes del manuscrito. El señor John M. Brewster y el profesor Albert M. Dunham han cedido generosamente su tiempo y su íntimo conocimiento de las opiniones de Mead. Estudiantes demasiado numerosos para ser mencionados, han puesto a mi disposición sus anotaciones de clase, y deseo expresarles mi sincero agradecimiento. El principal trabajo de la bibliografía fué efectuado por el profesor Dunham, aunque los señores Brewster y V. Lewis Bassie y el profesor Merritt H. Moore han contribuído en parte. Al señor Arthur C. Bergholz débesele la bibliografía definitiva. Una donación de la Comisión de Investigaciones Humanísticas de la Universidad ofreció la posibilidad de reunir valiosa ayuda en la preparación del manuscrito. La señora Rachel W. Stephenson tuvo a su cargo la tarea de convertir una confusión de signos en una copia ordenada. El profesor James H. Tufts ayudó desinteresadamente en la lectura de las pruebas. Mi esposa colaboró en la preparación del Índice. En*



*cada etapa del trabajo, el personal de* Chicago University Press *proporcionó su eficaz ayuda.*

*Tengo plena conciencia de que nuestros esfuerzos combinados no han podido producir el volumen que desearíamos que George H. Mead hubiese escrito. Pero no hay pruebas de que incluso una prolongación de su vida hubiese logrado que el material adquiriera forma de volumen entre sus manos. El que no fuese el escritor de un sistema se debe al hecho de que estaba siempre ocupado en construir uno. Su pensamiento era demasiado rico en desarrollo interno para permitirle asentar sus ideas en un despliegue ordenado. Su talento se expresaba mejor en el salón de la cátedra. Quizás un volumen como éste —sugestivo, penetrante, incompleto, de tono conversado— sea la forma más adecuada para sus pensamientos, la forma más capaz de expresar a un auditorio más amplio en tiempo y espacio las aventuras de ideas (para usar la frase de Whitehead) que durante más de treinta años hicieron notables, para públicos selectos, las disertaciones de G. H. Mead sobre psicología social.*

*C. W. M.*

# *INTRODUCCIÓN*

## GEORGE H. MEAD COMO PSICÓLOGO Y FILÓSOFO SOCIAL

### I

En el terreno filosófico, Mead era un pragmatista; en el científico, un psicólogo social. Pertenecía a una antigua tradición —la tradición de Aristóteles, Descartes y Leibniz, de Russell, Whitehead y Dewey— que no ve ninguna aguda separación, ningún antagonismo, entre las actividades de la ciencia y de la filosofía, y cuyos miembros son, ellos mismos, hombres de ciencia y filósofos. Sería difícil acentuar en exceso la contribución que hicieron a la filosofía aquellos cuya filosofía se nutrió en sus propias actividades científicas. Mead afirmó, en una de sus disertaciones, que "la filosofía de un período es siempre un intento de interpretar su conocimiento más seguro". Si bien puede que esa declaración necesite algunas reservas en términos del lugar que las consideraciones axiológicas ocupan en la generalización filosófica, proporciona la clave del desarrollo de Mead, y, por cierto, del pragmatismo en general.

Para fines del siglo pasado, ninguna parte del conocimiento parecía más segura que la doctrina de la evolución biológica. Esta doctrina había llamado dramáticamente la atención hacia el factor del cambio evolutivo en el mundo, así como la física y las matemáticas habían exhibido previamente el elemento de constancia estructural. Ello parecía significar que, no sólo el organismo humano, sino también toda la vida del espíritu, tenían que ser interpretados dentro del desarrollo evolutivo, compartiendo su cualidad de cambio y surgiendo de la interactividad de organismo y medio. El espíritu tenía que aparecer dentro de la conducta y, presumiblemente, permanecer en ella. Las sociedades mismas tenían que ser vistas como

entidades biológicas complejas y adaptadas a las categorías evolutivas. La tarea filosófica del pragmatismo ha consistido en reinterpretar los conceptos de espíritu e inteligencia en los términos biológicos, psicológicos y sociológicos que destacaron las corrientes de pensamiento posdarwinianas, y reconsiderar los problemas y la tarea de la filosofía desde ese nuevo punto de vista. La faena no está en modo alguno completada, como lo evidencia el hecho de que el período formador de sistemas apenas sea visible. Pero los contornos de un naturalismo empírico erigido sobre datos y actitudes biológicos, psicológicos y sociológicos son claramente discernibles; se trata de un naturalismo que ve al hombre pensante en la naturaleza y que pretende evitar los dualismos heredados de espíritu y materia, de experiencia y naturaleza, de filosofía y ciencia, de teología y mecanicismo, de teoría y práctica. Es una filosofía que, en los términos empleados por Mead, opone entre sí "la otra mundanalidad de la razón . . . de la antigua filosofía, la otra mundanalidad del alma . . . de la doctrina cristiana y la otra mundanalidad del espíritu . . . de los dualismos renacentistas". Mucho se ha hecho también en cuanto a rastrear las implicaciones de las actitudes acompañantes en lo referente a la educación, la estética, la lógica, la ética, la religión, el método científico y la epistemología. La confianza pragmatista en el método experimental, unida a la relación moral y evaluativa del movimiento con la tradición democrática, han producido una concepción de la filosofía que tendría una doble preocupación por los hechos y los valores, y una concepción del problema moral contemporáneo como reorientación y reformulación de los bienes humanos en términos de actitudes y resultados del método experimental. El darwinismo, el método experimental y la democracia son las fuentes de la corriente pragmatista.

En muchos sentidos, el resultado más seguro e imponente de la actividad pragmatista, hasta la fecha, ha sido su teoría de la inteligencia y el espíritu. Tal teoría es, naturalmente, la base de toda la estructura. El desarrollo y elaboración de esta teoría define la actividad de toda la vida de George H. Mead. Las obras de Mead y Dewey se complementan en muchos aspectos, y, por lo que sé, jamás están en oposición de importancia. Fueron íntimos amigos desde los años pasados en la Universidad de Michigan, y juntos discutieron constantemente sus problemas de los años de la Universidad de Chicago. El resultado fué una división natural del trabajo en la obra común. Ninguno de los dos adquiere para el otro la relación exclusiva de profesor a alumno; ambos, en mi opinión, eran de



pareja aunque distinta estatura intelectual; ambos participaban en un mutuo toma y daca, según su propio talento particular [1]. Si Dewey proporciona alcance y visión, Mead dió profundidad analítica y precisión científica. Si Dewey es a la vez la llanta de rodadura y los rayos de la rueda pragmática contemporánea, Mead es el cubo de la misma. Y aunque, en kilometraje, la llanta de la rueda haga más recorrido, no puede ir más lejos, en línea recta, que su cubo. El pensamiento de Mead reposa íntimamente sobre unas pocas ideas básicas que fueron refinadas y elaboradas durante muchos años. Fiel a sus propias palabras, la filosofía a la que se dedicó cada vez más en sus últimos años fué una elaboración, una "generalización descriptiva", de las ideas básicas que representaban el más seguro conocimiento pertinente que como hombre de ciencia podía obtener. Nuestra tarea, empero, no es la de considerar aquí esa filosofía en conjunto [2], sino, más bien, la base científica sobre la cual descansa (base que Mead, como hombre de ciencia, ha hecho mucho para crear) y algo de sus dimensiones éticas y sociales.

## II

Mead, como hombre de ciencia, fué un psicólogo social. En la actualidad se reconoce comúnmente que la ciencia anda sobre dos piernas: la teoría y la observación; que la fase lógica de la ciencia (la fase del aislamiento y definición de las categorías básicas y de la construcción de sistemas) es de igual importancia que la actividad del buscador y verificador de verdades. Mead agrega poco o nada al cuerpo de los hechos de las ciencias sociales, tal como está determinado por los métodos particulares de investigación; pero agrega mucho a la estructura ideacional. Es cierto que los dos aspectos de la ciencia son, en definitiva, inseparables, y que las ideas científicas no pueden ser desarrolladas o analizadas fructíferamente sin hacer referencia a los hechos; pero las observaciones a que recurre Mead están en su mayor parte abiertas para cualquiera: no

[1] Dewey analiza a Mead en el *Journal of Philosophy*, XXVIII (1931), págs. 309-14, y en el *University of Chicago Record* (Nueva Serie), XVII (1931), págs. 173-177. Para el análisis de Mead sobre Dewey véase *International Journal of Ethics*, XL (1930), págs. 211-231, y el artículo sobre "The Philosophy of John Dewey", que se publicó en el volumen de 1936 de esa revista.

[2] Véanse las obras de Mead, *The Philosophy of the Present* (ed. Arthur E. Murphy); *The Philosophy of the Act* (ed. John M. Brewster, Albert M. Dunham, Charles W. Morris); *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (ed. Merritt H. Moore).

representan una técnica científica especial. Su contribución no se hallará en cifras, diagramas e instrumentos, sino en discernimiento en cuanto a la naturaleza de los espíritus, las personas y la sociedad.

Los términos "psicólogo" y "social", no hace mucho que aparecieron juntos, o en compañía de categorías biológicas. La tradición ha identificado la psicología con el estudio de la persona o el espíritu individuales. Incluso la influencia posdarwiniana de los conceptos biológicos no logró quebrar, durante mucho tiempo, las presuposiciones individualistas heredadas (como lo evidencian las dificultades que encuentra un Huxley para hallar un lugar, en el proceso evolutivo, al comportamiento moral), aunque formuló el problema de cómo apareció el espíritu humano en la historia de la conducta animal. En las páginas que van a continuación Mead sigue la huella de los procesos gracias a los cuales las consideraciones biológicas obligaron a la psicología a pasar por las etapas del asociacionismo, el paralelismo, el funcionalismo y el conductismo. Si bien la posición de Mead es conductista, se trata de un conductismo social, no individualista y subcutáneo; no encontró, en ninguna de las etapas o escuelas de psicología, una respuesta acerca de cómo el espíritu —espíritu desarrollado, reflexivo, creador, responsable, consciente de sí— apareció dentro de la historia natural de la conducta. Otro factor tenía que ser tenido en cuenta: la sociedad. No obstante, fué afortunado que Mead se encontrase en la Universidad de Chicago cuando el ambiente psicológico intensamente cargado se precipitó en formas funcionales y conductistas [3].

Es menos fácil explicar el ingreso de otro factor, el social, en el pensamiento de Mead, puesto que ni él mismo ha buscado los rastros de ese desarrollo. Además, Mead tuvo también suerte en encontrarse en ambientes en los que la sociología y la psicología social comenzaban a tomar la forma de ciencias. Las filosofías idealistas tales como la de Hegel y la de Royce subrayaban la naturaleza social de la persona y la moralidad —y Mead había estudiado con Royce—. Hacia el 1900 Tarde y Baldwin habían hecho contribuciones para una psicología social. Giddings había redactado su obra principal, y Cooley comenzado su carrera sociológica en la Universidad de Michigan. Mead era amigo de Cooley, y en ese ambiente enseñó durante tres años. Se iba prestando gradualmente atención, especialmente por los alemanes, a los aspectos sociales del lenguaje, a la mitología, a la religión —y Mead había estudiado en Alemania—. Aunque estuvo en Berlín, y no en Leipzig con Wundt, no cabe duda de que a la influencia de Wundt debe reconocérsele el mérito de haber ayudado a aislar el concepto del gesto, al contemplar el contexto social en que el gesto funciona; en lugar de ser simplemente "expresión de emociones" en el sentido darwiniano, los gestos estaban muy avanzados en el camino de ser considerados etapas primeras del acto de un organismo, contestado por otro, como indicaciones de etapas posteriores del acto social. Mead piensa específicamente en el gesto en términos sociales, y en él encuentra los rastros del desarrollo de una verdadera comunicación de lenguaje. En un sentido, pues, puede decirse que Mead siguió una senda parcialmente iniciada por Wundt, y por cierto que éste, mediante el empleo de categorías sociales, le ayudó a corregir las deficiencias de una psicología individualista [4].

No obstante, Mead no fué un simple discípulo de Royce o Tarde o Baldwin o Giddings o Cooley o Wundt. Como lo aclaran las páginas que siguen, aplicaba a todos ellos una crítica básica: ninguno quería llegar al límite en lo referente a explicar cómo surgieron los espíritus y las personas dentro de la conducta. Esta crítica se divide en dos partes: 1) todos ellos, en algún sentido, presupusieron espíritus o personas antecedentemente existentes para poner en marcha el proceso social; 2) incluso en relación con las fases del espíritu o de la persona que intentaban explicar socialmente, no lograban aislar el mecanismo de las mismas. El sombrero mágico de lo social, del que habían de extraerse el espíritu y la persona, estaba en parte cargado de antemano; y en cuanto al resto, se hacía simplemente un piadoso anuncio de que la triquiñuela podía llevarse a cabo, aunque la exhibición nunca tenía lugar. El esfuerzo de Mead reside en haber demostrado que el espíritu y la persona son emergentes sociales, y que el lenguaje, en la forma de gesto vocal, proporciona el mecanismo para su emergencia.

[3] El ambiente de esos días, y la convicción de que la psicología funcional significaba una filosofía completa, pueden captarse en el artículo de James R. Angell "The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy", *The Decennial Publications*, III, págs. 55-73, Universidad de Chicago, 1903. [Para una exposición en castellano de las concepciones de esta escuela, véase: Heidbreder, *Psicologías del siglo XX*, Buenos Aires, Paidós, 1952.—*N. d. E.*]

[4] Se reconoce a Wundt el mérito de su voluntarismo, y se dice que ha "introducido el gesto vocal" (1930). Por otra parte, "Wundt no ha analizado el gesto, en cuanto tal, como parte de actos. Lo ha tratado como un anatomista y no como un psicólogo". "Wundt hace de las funciones sociales de las expresiones de las emociones una cuestión posterior; al principio las considera meramente paralelos de procesos psicológicos" (1912). El paralelismo de Wundt es rechazado y explicado metodológicamente.

Es mi creencia que Mead ha tenido éxito en esas tareas, especialmente en la aislación del mecanismo del lenguaje por medio del cual se constituye socialmente el espíritu y gracias al cual aparece la persona que tiene conciencia de sí misma como objeto. Cabría dudar si, al identificar el espíritu con el manejo de los símbolos, debe sostenerse que tales símbolos son todos símbolos de lenguaje de origen social-vocal. Si no fuera así, puede haber, en los hombres y en los animales, aspectos del espíritu que no entran en la esfera de la terminología de Mead. En términos actuales, la duda se refiere a la prioridad genética de los signos-situaciones (símbolos ajenos al lenguaje) y símbolos-situaciones (símbolos del lenguaje). El problema gira principalmente en torno a la denotación de las palabras *"espíritu"* y *"símbolo"*, puesto que en algunas partes Mead admite los hechos de la reintegración que subraya Hollingworth y los hechos de la reacción demorada que acentúa Hunter, pero, a diferencia de estos hombres, siente que tales procesos no son clasificables como "símbolo significante" o "espíritu". Mead admite que el organismo individual debe tener ciertos prerrequisitos fisiológicos para desarrollar símbolos de lenguaje; los que quieren utilizar el espíritu y el símbolo en un sentido más amplio podrían agregar que el individuo no lograría desarrollar símbolos de lenguaje sin estar en condiciones de reaccionar ante signos no lingüísticos y no sociales, en los que un acontecimiento lleva, en algún centro orgánico, a la expectativa y reintegración de algún otro acontecimiento [5]. Sea de ello lo que fuere, con la aceptación del uso que Mead hace de los términos "espíritu" y "persona", me parece que ha demostrado que espíritu y persona se engendran, completamente, en un proceso social, y que es él quien por primera vez aisló el mecanismo de dicha génesis. Apenas es necesario decir que una consecución mucho menor habría bastado para servir de hito en la ciencia y la filosofía. La obra de Mead señala una primera etapa en el nacimiento de la psicología social como ciencia, puesto que sus ideas básicas se remontan a los primeros años de este siglo [6].

[5] I. L. Hollingworth, *Psychology;* W. S. Hunter, *The Delayed Reaction in Animals and Children.* También sus artículos en la *Psychological Review* de 1924. Una posición esencialmente afín a la de Mead es desarrollada por John F. Markey en *The Symbolic Process and its Integration in Children.* Mead afirmó que le parecía que la explicación era, sin embargo, excesivamente simplista. La distinción establecida por Mead entre símbolos significativos y no significativos no es la misma que la anterior entre signo y símbolo, puesto que los dos primeros son ambos sociales. La Sección 23 contiene un atisbo de la distinción que establece Mead y de la naturaleza de la diferencia.

[6] Una copia taquigráfica de los cursos de 1912 sobre psicología social demuestra que sus ideas principales se encontraban ya en su forma madura.



Y así, el problema de cómo surgen el espíritu y la persona humanos en el proceso de la conducta es resuelto por Mead en términos biosociales. No descuida, como el psicólogo tradicional, el proceso social en que se lleva a cabo el desarrollo humano; no descuida, como el científico social tradicional, el plano biológico del proceso social recayendo en una concepción mentalística y subjetiva de la sociedad que supone espíritus anteriores a ella [7]. Ambos extremos son evitados recurriendo a un proceso social en marcha de organismos biológicos interactuantes, proceso dentro del cual, gracias a una internalización de la conversación de gestos (en la forma de gestos vocales), surgen el espíritu y las personas. Y se evita un tercer extremo del individualismo biológico por medio del reconocimiento de la naturaleza social del proceso biológico subyacente, del cual surgen los espíritus.

El acto individual es visto dentro del acto social; la psicología y la sociología quedan unidas sobre una base social; la psicología social se funda en un conductismo social. Mead trató de resolver, en esos términos, un gran problema planteado por las concepciones evolucionistas: el problema de cómo franquear la brecha existente entre el impulso y la racionalidad, de mostrar cómo ciertos organismos biológicos adquieren la capacidad de tener conciencia de sí mismos, de pensamiento, de razonamiento abstracto, de conducta con fines fijados, de devoción moral; en pocas palabras, el problema de cómo surgió el hombre, el animal racional.

## III

Aunque no utilizado por Mead, el término "conductismo social" puede servir para caracterizar la relación existente entre la posición de Mead y la de John B. Watson. Mead consideraba los puntos de vista de Watson excesivamente simplificados, ya que habían abstraído el segmento del acto del individuo, separándolo del acto completo, o social. Aunque Watson habla mucho acerca del lenguaje, la esencia del lenguaje, tal como se encuentra en cierto tipo de juego social recíproco, le ha escapado por completo, para ocultarse debajo de la piel. Y aun allí se oculta en los movimientos

[7] La crítica a Watson queda aclarada en este volumen. Las breves indicaciones en cuanto a la divergencia de las opiniones de Mead con respecto a Cooley pueden ser ampliadas leyendo su artículo "Cooley's Contribution to American Sociological Thought", *American Journal of Sociology*, XXXV (1930), págs. 693 y siguientes.

de las cuerdas vocales, o en las reacciones que sustituyen a reacciones vocales, y finalmente se pierde por completo en las reacciones implícitas. En contraste, para Mead el lenguaje es un fenómeno objetivo de interacción dentro de un grupo social, una complicación de la situación del gesto, y aun subjetivizado para constituir el fuero interno del espíritu del individuo, sigue siendo social — una forma de despertar en el individuo, por sus propios gestos, las actitudes y papeles de otros involucrados en una actividad social común.

Una segunda diferencia reside en el tratamiento de lo privado. Como Köhler ha hecho observar en su *Gestalt Psychology* *, la posición de Watson consiste esencialmente en la preferencia por una epistemología; tal preferencia afirma, virtualmente, que lo privado no puede caer dentro del dominio de la ciencia, aun cuando se supiese que existe; de ahí que debamos escribir con el animal humano frente a nosotros. Describir lo que de tal modo resulta observable, es correcto, pero, como animales humanos, en realidad observamos aspectos de nosotros mismos en nuestras actitudes, nuestras imágenes, nuestros pensamientos, nuestras emociones, aspectos que no observamos tan completamente en otros; y ese hecho es comunicable.

El watsonismo dió la impresión de desechar los contenidos mismos que una psicología madura debe explicar. Mead tenía aguda conciencia de esta situación, pero, claramente, creía que su propia versión del conductismo era adecuada para la tarea. No incluiría simplemente los aspectos sociales descuidados del acto, sino también los aspectos internos del acto, abiertos principal, pero no exclusivamente, a la observación del individuo actuante. El espíritu no se reduciría a la conducta no mental, sino que sería visto como un tipo de comportamiento genéticamente emergente de tipos no mentales. En consecuencia, el conductismo significaba para Mead no la negación de lo privado ni el descuido de la conciencia, sino la aproximación a toda la experiencia en términos de conducta. Algunos pensarán que este empleo más amplio del término es desaconsejable, que el término es de Watson. Empero, la utilización actual incluye todo lo que puede ser observado y cuantificado por el conductista radical, y, donde se presente alguna confusión, el conductismo, en ese sentido, podrá distinguirse del watsonismo. Quizás el juicio del tiempo considerará al watsonismo como un con-

* Hay traducción castellana de este libro: *Psicología de la forma*, Bs. Aires, Argonauta, 1948, [T.].



ductismo metodológicamente simplificado a los fines de la investigación inicial de laboratorio. El empleo que Mead (y Dewey) hacen del término "conductismo", para sugerir la aproximación a la experiencia —reflexiva y no reflexiva— en términos de conducta, señala simplemente, con un nombre adecuado, la dirección implícita en la aproximación evolutiva del pragmatismo, dirección establecida mucho antes de que Watson apareciese en el escenario y continuada después de que lo abandonó profesionalmente.

Una tercera diferencia surge del hecho de que Mead, en armonía con el trabajo de Dewey, de 1896, sobre "El Concepto del Arco Reflejo en Psicología", subraya la correlatividad de estímulo y reacción. Los aspectos del mundo se convierten en partes del ambiente psicológico, se hacen estímulos, sólo en el grado en que efectúan la posterior liberación de un impulso en marcha [8]. De tal modo, la sensibilidad y actividad del organismo determinan su ambiente efectivo, tan genuinamente como el ambiente físico afecta la sensibilidad de la forma. El punto de vista resultante hace más justicia a los aspectos dinámicos y agresivos de la conducta que el watsonismo, que da la impresión de considerar el organismo como una marioneta cuyos hilos son manejados por el medio físico. Así, en el caso del pensamiento reflexivo, que Watson trata en el mismo plano que el condicionamiento de la rata, Mead está en condiciones de proporcionar un penetrante análisis de tal reflexión en términos del autocondicionamiento del organismo a futuros estímulos, en virtud de que puede indicarse a sí mismo, por medio de símbolos, las consecuencias de ciertos tipos de reacciones a tales estímulos. Esta descripción logra explicar la conducta de Watson al condicionar la rata, y no solamente la conducta resultante de la rata condicionada.

Finalmente, una diferencia básica se refleja en la circunstancia de que el watsonismo ha parecido a muchos, no sólo que negaba la experiencia privada, sino que vaciaba a la "experiencia" misma de todo significado no poseído por la "reacción". Algunos de los conductistas extremistas han identificado francamente "Yo veo *x*" con "mis músculos oculares se han contraído"; y con la misma franqueza han admitido que esta identificación conduce a una forma conductista de solipsismo. Tal situación representa, simplemente, la aparición en la psicología y la lógica, del escándalo que desde hace mucho

[8] Para un desarrollo de esta posición, que tanto debe a Mead, véase *The Nature of Intelligence* de L. L. Thurstone. El conductismo de Mead asimila gran parte de psicoanálisis, psicología de la *Gestalt* y psicología existencial.

tiempo hostiga al pensamiento científico: por un lado, la ciencia se ha enorgullecido de ser empírica, de someter sus más sutiles teorías a la prueba de la observación; por el otro lado, ha tendido a aceptar la metafísica, que considera subjetivos y mentales los datos de la observación y que niega que los objetos estudiados tengan las características que parecen tener cuando se los estudia. El pragmático del tipo de Mead no puede aceptar el intento del realismo crítico de hacerle digerir esta situación. Dicho pragmático sostiene que el mundo, tal como es concebido por la ciencia, se encuentra dentro del mundo más amplio y más rico de lo que es experimentado; en lugar de ser el mundo "real" en términos del cual se puede despreciar al mundo tal como es experimentado, el mundo de la ciencia es algo cuyo origen debe ser buscado en términos experienciales. Así, Mead sostenía que la cosa física, aunque principal para la ciencia, es experiencialmente un derivado de los objetos sociales, es decir, se encuentra en el orden de la experiencia socialmente derivada. Según el punto de vista de Mead, el mundo de la ciencia se compone de lo que es común y cierto para varios observadores: el mundo de la experiencia común o social, tal como es simbólicamente formulado. La sugestión de Mead para la solución del enigma consiste en una insistencia acerca de que el dato básico para la observación es un mundo en que otras personas y objetos tienen la misma accesibilidad directa (aunque pueda variar lo completo de la accesibilidad) que el observador tiene de sí. El mundo experimentado es concebido por Mead como un reino de acontecimientos naturales, emergentes gracias a la sensibilidad de los organismos, acontecimientos que son tan poco propiedad del organismo, como de las cosas observadas. Filosóficamente, se trata aquí de una posición de relativismo objetivo: las cualidades del objeto pueden ser todavía relativas a un organismo condicionante. Cierta parte del mundo, tal como es experimentado, es privada; pero una porción es social o común, y la ciencia la formula. Experiencia privada y experiencia común son conceptos polares; lo privado sólo puede ser definido en comparación con lo que es común.

No es posible estudiar aquí las inferencias que este concepto de la experiencia social ofrece para la epistemología y la filosofía de la ciencia [9]. Se lo menciona para mostrar que el conductismo de Mead no reduce el mundo experimentado a movimientos de nervios y músculos, aun cuando insista en que los caracteres de este mundo

[9] Es claro que esta concepción ataca las bases individualistas de la epistemología tradicionalmente concebida. Véase *The Philosophy of the Act*, Parte I.



son funciones de impulsos que buscan expresión. Esta opinión no hace que la experiencia sea mental ni individual. Porque la experiencia tiene una dimensión social; porque la persona o el organismo se da en un campo, con otros — por eso Mead tiene derecho, empíricamente, a comenzar con el acto social y a fundar su psicología social en el conductismo social. La concepción del conductismo así resultante, más rica y más adecuada, hace que la exposición de Mead resulte de importancia central para el desarrollo de la psicología, al tiempo que presenta por primera vez un conductismo que puede pretender ser apropiado para los problemas de la filosofía [10].

## IV

La transformación del individuo biológico en organismo o persona con espíritu, se lleva a cabo, en la exposición de Mead, por medio de la intervención del lenguaje, en tanto que el lenguaje, a su vez, presupone la existencia de cierta especie de sociedad y ciertas capacidades fisiológicas en los organismos individuales.

La sociedad mínima debe estar compuesta de individuos biológicos que participan en un acto social y que emplean los unos las primeras etapas de las acciones de los otros como gestos, es decir, como guías para la completación del acto. En la "conversación de gestos" de la riña de perros, cada perro determina su conducta en términos de lo que el otro can comienza a hacer; y lo mismo rige para el pugilista, el esgrimista y el pollo que corre hacia la gallina al primer cloqueo de ésta. Semejante acción es un tipo de comunicación; en un sentido, los gestos son símbolos, puesto que indican, significan y provocan acciones adecuadas a las etapas ulteriores del acto del cual son los primeros fragmentos, y, secundariamente, adecuadas a los objetos involucrados en tales actos [11]. En el mismo

[10] Es posible que Mead no utilice al máximo su conductismo cuando no se muestra más definido en cuanto al *locus* de lo privado. Para una posible ampliación, véase los Apartados 62 y 63 de mi *Six Theories of Mind*. En ocasiones Mead se conforma demasiado con considerar al conductismo, metodológicamente, nada más que como una técnica de "control". Véase la Sección 6 de este volumen.

[11] Con frecuencia, Mead parece descuidar la referencia a un objeto no social, como en la Sección 11. Parecería que la referencia es siempre a una etapa posterior del acto. En apariencia, la posición es que originariamente es así, y sólo secundariamente se hace referencia a las cosas hasta el punto en que se ven complicadas en el proceso social y adquieren significación por mediación de éste. En la Sección 7 habla de la referencia en relación "con uno u otro objeto dentro del campo del comportamiento social". Esta interpretación guarda armonía con su opinión de que los objetos físicos están aislados, dentro de un proceso social, de los objetos sociales. Hace comprensibles los varios pasajes confusos en que la significación es

sentido puede decirse que los gestos tienen significados, a saber, significan las etapas posteriores del acto que se efectúa y, secundariamente, los objetos involucrados: el puño cerrado significa el golpe, la mano extendida significa el objeto que se trata de tomar. Tales significados no son subjetivos, ni privados, ni mentales, sino que están objetivamente presentes en la situación social.

Ello no obstante, este tipo de comunicación no es lenguaje propiamente dicho; los significados no están todavía "en el espíritu"; los individuos biológicos no son aún personas conscientemente comunicantes. Para que estos resultados se den, los símbolos o gestos tienen que convertirse en símbolos o gestos significantes. El individuo tiene que saber qué está haciendo; él mismo, y no simplemente los que reaccionan a él, debe ser capaz de interpretar la significación de su propio gesto. En sentido conductista, esto sería como decir que el individuo biológico debe poder despertar en sí la reacción que su gesto provoca en el otro, y luego utilizar dicha reacción del otro para el control de su propia conducta posterior. Tales gestos son símbolos significantes. Gracias a su empleo, el individuo "adopta el papel del otro" para la regulación de su propia conducta. El hombre es esencialmente el animal adoptador de papeles. La provocación de la misma reacción en la persona y en el otro proporciona el contenido común necesario para la comunidad del significado.

Como ejemplo de símbolo significante, Mead emplea la tendencia a gritar: "¡Fuego!" cuando se ve humo en un teatro atestado. La emisión inmediata del sonido sería simplemente parte del acto iniciado, y, en el mejor de los casos, un símbolo no significante. Pero cuando la tendencia a gritar "¡Fuego!" afecta al individuo como afecta a los otros, y es controlada en términos de tales efectos, entonces el gesto vocal se ha convertido en un símbolo significante; el individuo tiene conciencia [12] de lo que hace; ha llegado a la etapa de genuino lenguaje, en lugar de comunicación inconsciente; se puede ahora decir que usa símbolos, y no meramente que reaccione ante signos: ha adquirido un espíritu.

Al buscar gestos capaces de convertirse en símbolos significantes, y, de tal modo, capaces de transformar al individuo biológico en un organismo con espíritu, Mead descubre el gesto vocal. Ningún otro gesto afecta al individuo mismo tan similarmente como afecta a otros. Nos oímos hablar como nos oyen otros, pero no vemos nuestras expresiones faciales, ni, normalmente, vigilamos nuestras acciones. Para Mead, el gesto vocal es la verdadera fuente del lenguaje propiamente dicho y de todas las formas derivativas del simbolismo, y, así, del espíritu.

El espíritu es la presencia de símbolos significantes en la conducta. Es la subjetivización, dentro del individuo, del proceso social de comunicación en que surge el significado. Es la capacidad para indicarse a uno mismo la reacción (y objetos involucrados) que el gesto de uno indica a otros, y la capacidad de fiscalizar la reacción en esos términos. El gesto significante, él mismo parte de un proceso social, internaliza y pone a disposición de los individuos biológicos los significados que han surgido en las primeras etapas, no significantes, de la comunicación de gestos. En lugar de comenzar con los espíritus individuales y llegar hasta la sociedad, Mead empieza con un proceso social objetivo y trabaja hacia adentro, mediante la internalización del proceso de comunicación social en el individuo, por vías del gesto vocal. El individuo, entonces, se ha incorporado el acto social. El espíritu sigue siendo social; incluso en el fuero interno así desarrollado, el pensamiento continúa gracias a que uno asume los papeles de otros y regula su comportamiento en términos de tal asunción de papeles. Puesto que la aislación de la cosa física depende para Mead de la capacidad para adoptar el papel del otro, y puesto que el pensamiento en cuanto a tales objetos supone adoptar sus papeles, incluso la reflexión del hombre de ciencia acerca de la naturaleza física es un proceso social, aunque los objetos en que se piensa no sean ya sociales [13].

identificada en ocasiones con la reacción del segundo individuo al gesto del primero, en otras etapas posteriores del acto del cual el gesto forma parte, y en otras, por fin, con objetos referidos. Una afirmación de 1924, en el sentido de que la significación "es la presencia de la reacción del otro en el animal que da el símbolo", debe ser calificada reconociendo que, en la exposición de Mead, el "otro" puede llegar a ser, con el tiempo, el objeto físico. "El mecanismo de poner contenido en el objeto es el del simbolismo; las cosas que representan una etapa posterior del acto operan en la primera etapa; el acto definitivo de clavar un clavo es para nosotros la significación del martillo. Las significaciones de las cosas son resultantes que controlan el acto actual, fines del acto presentes en el proceso en marcha" (1927).

12 Este empleo de la conciencia debe ser distinguido de lo que denota el campo de la ("experiencia") dada, y del tercer uso, que lo hace sinónimo de privado en cuanto distinto de la experiencia social. En el uso actual, "Somos conscientes cuando lo que vamos a hacer controla lo que estamos haciendo" (1924). Las mismas tres distinciones son aplicables al término "espíritu". Espíritu, en cuanto presencia de símbolos significantes, no es idéntico a experiencia en general ni a experiencia privada.

13 Las cosas físicas son objetos involucrados en el acto social, objetos cuyos papeles podemos adoptar pero que no pueden, a su vez, adoptar nuestros papeles. Véase Apartado 23; también, *The Philosophy of the Present*, Ensayo Suplementario II, Parte II; *The Philosophy of the Act*, Parte II.

No todos los animales que se comunican en el plano de la conversación de gestos llegan al nivel del símbolo significante. En verdad, Mead cree, claramente, que ningún animal, salvo el hombre, ha efectuado la transición de impulso a racionalidad, aunque, por lo general, agrega a esta afirmación la limitación de que no se dispone de pruebas que sugieran lo contrario. Aparentemente, adopta la posición de que sólo el organismo humano tiene la construcción neurológica necesaria para el símbolo significante. Las afirmaciones neurológicas de Mead son hechas, con frecuencia, en términos congeniales con las formas más antiguas y estáticas de conductismo en términos de cantidad de células nerviosas, de posibles combinaciones de células, de ruptura y reasociación de elementos de antiguas asociaciones antes que en términos de las concepciones análogas más dinámicas que se puede encontrar en Child, Lashley, Köhler y Pavlov. Sin embargo, sus puntos básicos son independientes de estos cambios de las categorías biológicas. Al analizar las condiciones neurológicas del símbolo significante, subraya, por una parte, la importancia de la corteza cerebral, y, por la otra, lo que él llama la dimensión temporal del sistema nervioso humano —la capacidad para que un acto que se desarrolla lentamente sea controlado en su desarrollo por los actos que él mismo inicia. Entiendo que todo control "por el futuro" descansa sobre la posibilidad de semejante conducta. Presumiblemente, son la corteza cerebral humana (cuyo lugar en los más altos reflejos ha sido puesto en claro abundantemente por los reflexólogos) y la dimensión temporal del sistema nervioso (que permite la fiscalización del gesto en términos de las consecuencias de efectuarlo) las que permiten sólo al animal humano pasar del plano de la conversación de gestos al del símbolo del lenguaje significante, y la ausencia de ellas es lo que impide a los pájaros parlantes hablar realmente. Estas dos características, unidas al lugar que ocupa la mano humana en la aislación del objeto físico, son, supuestamente, las bases orgánicas que determinan las diferenciaciones biológicas entre el hombre y los animales.

## V

La misma mediación del lenguaje es la que, en esta teoría, hace posible la aparición de la persona. En verdad, la persona, el espíritu, "la conciencia de" y el símbolo significante son, en cierto sentido, precipitados juntos. Mead encuentra que la característica distintiva de la personalidad reside en la capacidad del organismo con espíritu



para ser un objeto para sí mismo. El mecanismo mediante el cual esto es posible desde un punto de vista conductista, es descubierto en la adopción de papeles involucrada en el símbolo del lenguaje. En el grado en que uno puede adoptar el papel de otro, puede, por así decirlo, mirarse a sí mismo (reaccionar ante sí) desde esa perspectiva, y de tal modo convertirse en un objeto para sí propio. Y así, una vez más, sólo en el proceso social pueden surgir las personas, en cuanto que distintas de organismos biológicos — personas en calidad de seres que se han hecho conscientes de sí.

Lo social no es tampoco simplemente el proceso de adquirir conciencia de la propia persona; la persona de la que uno cobra conciencia de ese modo, es social en forma, aunque no siempre en contenido. Mead acentúa dos etapas en el desarrollo de la persona: las etapas del juego y el deporte. En el juego, el niño adopta, simplemente, un papel tras otro de personas y animales que de un modo u otro han entrado en su vida. Ahí se ve, escrito claramente, por decirlo así, la adopción de actitudes de otros mediante la autoestimulación del gesto vocal, en tanto que en la vida posterior tales actitudes aparecen más abreviadas y son más difíciles de descubrir. En el deporte, empero, uno se ha convertido, digámoslo así, en todos los otros involucrados en la actividad común — tiene que tener dentro de su persona toda la actividad organizada, a fin de representar exitosamente su propio papel. Aquí la persona no ha adoptado simplemente el papel de un otro específico, sino el de cualquier otro que participe en la actividad común; ha generalizado la actitud de adopción de papeles. Según uno de los más felices términos y uno de los más fértiles conceptos de Mead, ha adoptado la actitud o el papel del "otro generalizado" [14].

Ahora bien, todas las actitudes de otros, organizadas e incorporadas a la persona de uno —por específicas o generalizadas que puedan ser—, constituyen el "mí". Si esto fuese todo lo que hay en la persona, la explicación sería extrema y unilateral, no dejaría lugar para la actividad creativa y reconstructiva; la persona no reflejaría la estructura social, sino que no sería otra cosa que reflejo. La

[14] En el énfasis que pone en los conceptos de adopción de papeles y del otro generalizado, podría muy bien ser que Mead hubiese sido influído por la escuela asociacionista inglesa. También en ésta el problema era descubrir los medios por los cuales el individuo adopta la posición del grupo, juzga sus propios impulsos, sanciona sus propios intereses en términos de bienestar social y hasta llega a convertir la dicha de otros en objeto de sus propios deseos. Hume buscó el mecanismo en la simpatía, Adam Smith lo elaboró en la idea de los sentimientos morales, en tanto que Mill y Bain buscaban el mecanismo en la doctrina de la asociación de ideas.

persona completa, empero, es concebida por Mead como, al mismo tiempo, un "yo" y un "mí". El "yo" es el principio de la acción y el impulso; y, con su acción, cambia la estructura social. Como dice Mead de las opiniones de Dewey: "El individuo no es un esclavo de la sociedad. Constituye la sociedad tan legítimamente como la sociedad constituye al individuo". Por cierto que cada acción del individuo, ya sea en los planos de comunicación no lingüística o lingüística, cambia la estructura social en cierto grado, levemente en general, en gran medida en el caso del genio y el dirigente.

No sólo la persona, en cuanto ser social, es desarrollada sobre la base del organismo biológico, sino que la sociedad misma, como conjunto orgánico de un orden complejo, no puede ser puesta en oposición con sus componentes distinguibles y reconocibles: individuos biológicos en los planos sociales más simples, personas en el plano superior. Este punto es digno de ser establecido, puesto que algunos lectores han adquirido la impresión de que el pragmatismo ha perdido al individuo en la sociedad. Puede que ciertas frases de Mead sugieran tal cosa en ocasiones, pero el reconocimiento del individuo biológico (el "yo" en contraposición al "mí"), y el hecho de que si bien las personas presuponen un proceso social previo, hacen posible, a su vez, la organización de una sociedad distintivamente humana, deberían acallar todas las dudas. Cualquier otra interpretación es incompatible con el acento que el instrumentalismo y la teoría ética de Mead ponen sobre el pensamiento como actividad reconstructora, y sobre el pensador individual como —para emplear la frase de Dewey— "centro reconstructor de la sociedad" [15].

Por medio de un proceso social, pues, el individuo biológico con adecuada materia orgánica obtiene un espíritu y una persona. Por medio de la sociedad el animal impulsivo se convierte en un animal racional, un hombre [16]. En virtud de la internalización o importación

[15] Me parece que los artículos de T. V. Smith, simpáticos pero críticos, olvidan el lugar que el individuo biológico ocupa en la teoría de la persona de Mead. Debido a tales artículos, no me pareció necesario tratar ciertos aspectos del pensamiento de Mead: "The Social Philosophy of George Herbert Mead", *American Journal of Sociology*, XXXVII (1931), págs. 368-385; "George Herbert Mead and the Philosophy of Philantropy", *Social Service Review*, VI (1932), págs. 37-54; "The Religious Bearings of a Secular Mind: George Herbert Mead", *Journal of Religion*, XII (1932), págs. 200-213. Véase también el artículo "George Herbert Mead" en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, X, págs. 241-242; Van Meter Ames, "George H. Mead, An Appreciation", *University of Chicago Magazine*, XXIII (1930-31), pág. 370.

[16] El problema espíritu-cuerpo o cuerpo-espíritu es naturalmente explicado en términos del contraste entre el individuo biológico y la persona. Así como los primeros niveles del proceso social subsisten después de que se han obtenido los



del proceso social de comunicación, el individuo adquiere el mecanismo del pensamiento reflexivo (la capacidad para dirigir su acción en términos de consecuencias previstas para vías de acción alternativas); adquiere la capacidad de hacer de sí mismo un objeto para sí y de vivir en un mundo moral y científico común; se torna en un individuo moral, con fines impulsivos transformados en la procura consciente de fines en vista.

Debido al surgimiento de semejante individuo, la sociedad es transformada a su vez. Recibe, por mediación de la persona social reflexiva, la organización distintiva de la sociedad humana; en lugar de representar su papel social por medio de la diferenciación psicológica (como en el caso del insecto), o por medio de la simple influencia de los gestos sobre otros, el individuo humano regula su participación en el acto social teniendo dentro de sí los papeles de otros involucrados en la actividad social. Al lograr un nuevo principio de organización social, la sociedad ha conquistado una nueva técnica de control, puesto que ahora se ha implantado a sí misma dentro de sus partes componentes, y así regula, hasta donde ello es hecho exitosamente, la conducta del individuo en términos del efecto que la acción que se propone realizar tiene sobre otros. Y, finalmente, en el proceso, la sociedad ha proporcionado una técnica para su propia transformación. Racionalmente, no puede desear otra cosa que entregar a cada uno de sus miembros, por intermedio del "mí", el marco social dentro del cual se efectuará la conducta y hacer a cada uno responsable de los valores sociales afectados por tal acción. Bajo la pena de estancamiento, la sociedad no puede sino mostrarse agradecida por los cambios que el acto moral del "yo" creador introduce en el escenario social.

## VI

Éste no es lugar adecuado para ocuparse de la multiplicidad de ideas que Mead entreteje en su esquema general; ni de las consecuencias para la educación, la psicopatología y la lingüística; ni de la forma en que su filosofía ensambla en su psicología social. Pero, como ilustración de la fertilidad de sus ideas básicas, no puedo dejar de mencionar dos puntos relacionados: la teoría de los universales y el concepto del otro generalizado. La cuestión no es aquí estrechamente

planos superiores, así subsiste el individuo biológico, aun cuando se haya organizado en una persona. La psicología anormal revela mucho de lo relacionado con el fracaso para integrar adecuadamente esas fases básicas de la personalidad.

filosófica, sino que se refiere a la posibilidad de hacer justicia, desde un punto de vista pragmático, empírico y relativista, a los factores de estructura, estabilidad y universalidad. Las ciencias matemáticas y físicas han dado prominencia a dichos factores, en tanto que las ciencias biológicas y sociales posdarwinianas han concedido eminencia a las categorías de cambio y progreso. Sería una señal de imperfección del empirismo moderno el que no hiciese más que volver a yuxtaponer una filosofía del Devenir junto a las filosofías del Ser, imitando el *impasse* que frenó al pensamiento griego.

Con frecuencia se afirma que el pragmatista debe ser un nominalista y que no puede hacer justicia al hecho de la universalidad. En realidad, el pragmatista es el que más cerca está, en este punto, del conceptualismo medieval. El nominalismo surge sólo cuando el símbolo es un simple particular, representante indiferente de una cantidad de otros particulares. En rigor, empero, el símbolo significante, como gesto, no es arbitrario, sino que es siempre una fase de un acto, y de tal modo participa de cualquier universalidad que el acto posea. Como lo vió Charles Peirce —y Ockham mucho antes—, la universalidad está estrechamente vinculada con el hábito. Un acto es universal porque muchos objetos o aspectos de objetos pueden servir como estímulos adecuados: cualquier objeto que clave un clavo es un martillo; cualquier objeto en que uno pueda sentarse es un asiento. Ahora bien, las palabras "martillo" y "asiento", como universales, son segmentos de las actitudes involucradas, y no particulares aislados; las repeticiones individuales de palabras, como un acto específico de martillear o sentarse, son ejemplos (réplicas, según los términos de Peirce) de la universalidad de la actitud. La idea o el concepto, como universales, residen en la actitud. Los conceptos denotan cualesquiera objetos que llenen las exigencias del acto, es decir, cualquier objeto que tenga las características adecuadas para servir como estímulo para el acto a realizarse. De tal modo, la universalidad no es una entidad, sino una relación funcional de simbolización entre una serie de gestos y una serie de objetos cuyos miembros individuales son "ejemplos" del universal.

Esta posición, elaborada un tanto más allá de las breves referencias de Mead, es, esencialmente, un relativismo objetivo en relación con los universales. Así como los objetos tienen para Mead colores y valores en ciertas situaciones que involucran organismos, así los objetos tienen el carácter de universalidad en relación con un acto capaz de ser promovido por varios objetos o aspectos de objetos. En semejante situación, el acto o segmento del acto



que es el gesto puede ser considerado como el universal bajo el cual caen o en el cual participan como particulares los objetos estímulos; en tanto que la universalidad de los objetos es el carácter que poseen en común de servir de estímulos para el acto. Al hacer que la universalidad sea relativa al acto, se la pone dentro de la esfera de una ciencia y filosofía empíricas. Lo único que se niega en este tratamiento es la necesidad de hipostasiar tales universales, y de plantear, así, la antítesis de Ser y Devenir, que ha demostrado ser fatal desde Platón hasta Whitehead.

Un segundo elemento en el tratamiento de la universalidad es el factor social. El otro generalizado, en términos de la explicación que acabamos de ofrecer, puede ser considerado como la universalización del proceso de adopción de papeles: el otro generalizado es cualquiera y todos los otros que hacen la función de particulares, o que podrían hacerla, en comparación con la actitud de adopción de papeles del proceso cooperativo que se desarrolla. Contemplado desde el punto de vista del acto, el otro generalizado es el acto de adopción de papeles en su universalidad.

En el grado en que lo que el individuo hace o dice es entendible, aceptable, o cierto para cualesquiera otros individuos involucrados en una actividad común (y sin actividad común no habría comunidad de significación), en ese grado lo que es hecho o dicho tiene un nuevo tipo de universalidad: universalidad social. Tal universalidad es, en un sentido del término, un sinónimo de objetividad. Para el positivista es el más importante tipo de objetividad —algunos dirían que el único tipo posible. El individuo trasciende de lo que se da a él sólo cuando, por medio de la comunicación, descubre que su experiencia es compartida por otros, es decir, que su experiencia y las experiencias de los otros se agrupan bajo el mismo universal (en el primer sentido de este término). Donde los particulares o los ejemplos de este universal se agrupan dentro de distintas perspectivas experienciales, la universalidad ha tomado dimensiones sociales. El individuo, por decirlo así, se ha salido de su limitado mundo, adoptando los papeles de otros, recibiendo la seguridad, por medio de la comunicación empíricamente fundada y probada, de que en todos esos casos el mundo presenta el mismo aspecto. Cuando tal cosa se consigue, la experiencia es social, común, compartida; sólo en comparación con ese mundo común puede el individuo distinguir su propia experiencia privada.

En su aspecto mínimo, la ciencia es el registro, en forma verbalizada, de los aspectos más universales de semejante mundo común.

los impulsos tiene carácter o valor estético. Por medio de un objeto de tal carácter, uno goza "la recuperación del sentido del resultado total a partir de lo parcial", "saboreando el fin que está moldeando" [21]. El artista juega con actitudes, despertando en sí, gracias al empleo de ese medio, los aspectos emocionales de una actitud que su trabajo, en distintos grados, comunica a otros provocando en ellos esa actitud. En el grado en que esto se logra, la exaltación estética es la fusión del "yo" y el "mí", hecha posible por el objeto. Mead creía, sin elaborar sus opiniones en detalle, que su versión de la psicología conductista proporciona una fructífera base para la teoría estética.

El valor estético, por así decirlo, es un presente consumatorio ofrecido a la persona por la naturaleza o por el artista; la tarea de la vida moral consiste en crear, por medio del esfuerzo reflexivo, una similar integración de impulsos en el plano de las personas interactuantes [22].

En sus lineamientos esenciales, la teoría ética de Mead es la misma que la de Dewey, pero el ángulo de enfoque, a través de la psicología social de la persona, confiere a la concepción un nuevo relieve. Siendo social, no existe problema psicológico en cuanto a cómo puede la persona tomar a otros en cuenta en su actividad reflexiva, así como no existe el problema de superar el hedonismo en una opinión que toma como su unidad básica un acto dirigido sobre objetos. La persona, tal como está constituída por sus impulsos, busca los objetos que permiten la consumación de los impulsos. Como social, en el grado en que la persona ha incorporado las actitudes de otros en sí misma, mediante el proceso del lenguaje, se ha convertido en los otros, y los valores de los otros son los suyos propios; en el grado en que la persona adopta el papel del otro generalizado, sus valores son los valores del proceso social mismo. La huída epistemológica del embrollo egocéntrico, mediante la consecución de un ego que incluye los puntos de vista de otros, es análoga en la teoría del valor a la consecución de una persona que incluye en sí los valores de otros. Esta libre construcción de lo que involucran las afirmaciones de Mead demuestra la fertilidad del ángulo de enfoque del campo del valor. Por cierto que proporciona una forma más precisa de formular la ruptura de las alternativas de egoísmo y altruísmo, de afirmación de sí mismo y abnegación, de lo que generalmente permite el bagaje psicológico de los éticos.

21 "The Nature of Aesthetic Experience", *International Journal of Ethics*, XXXVI (1926), págs. 385, 387.

22 Una serie de notas de 1926 expresa la cuestión de esta forma: "El objeto estético detiene a la vida en un punto. Es como si uno cobrase la póliza de seguro de vida. El objeto ético es la organización de la vida de modo de alcanzar la más alta consumación. Paga la prima de su seguro de vida".



Dicho en términos éticos, Mead insiste en que, en el acto moral, el motivo para la acción es el impulso mismo, en cuanto dirigido hacia un fin social. Una persona social tiene impulsos sociales que exigen expresión, y tan imperativamente como cualquier otro impulso. Para Mead, los fines morales son fines sociales: en primer lugar, porque la única norma para impulsos que los impulsos hacen posible reside en la respuesta acerca de si el impulso en cuestión se alimenta o muere de su propia satisfacción, y de si expande y armoniza o limita y derrota a otros impulsos; y, segundo, porque la persona, como ser social, debe preocuparse, por dentro y por fuera, por una armonía social de los impulsos.

De esto se sigue que la tarea moral es la observancia de todos los valores residentes en las situaciones particulares de la vida [23], y el trato reflexivo con tales valores, en un esfuerzo para permitir el máximo de satisfacción y expansión —el máximo de armonía dinámica— a los impulsos en cuestión. La acción moral es acción inteligente, socialmente dirigida, en la que uno actúa teniendo en cuenta el interés de otros tanto como el propio. No hay un llamado de los intereses a la razón, sino un llamado de los intereses aislados al sistema de intereses sociales en que está involucrada la conducta de uno. Tal, como yo lo entiendo, es el meollo de la teoría ética de Mead y, por lo tanto, del pragmatismo. El acto correcto, en relación con la situación, es, sin embargo, objetivo y universal porque exige el asentimiento de todos los seres racionales. Lo correcto no es ni un capricho subjetivo ni una esencia situada fuera del tiempo; su universalidad es una universalidad social.

Tal punto de vista hace que la vida moral sea una vida más esforzada y activa. Sostenida por fines sociales y alimentada por todos los conocimientos que la ciencia puede proporcionar, la moralidad exige, empero, la creatividad del "yo", de la persona que es más que un "mí". Y Mead ve el ideal social en una sociedad de tales personas. Esta sociedad no tendría por meta el mero mantenimiento y consecución de cualquier serie de valores existentes o autoritariamente definidos —a esto Mead lo llama la filosofía au-

23 Mead destaca la situación particular, no la vaga noción utilitarista de "sociedad en general".

Alcanza a independizarse de la perspectiva particular del observador cuando descubre lo que es común a muchos observadores, e idealmente a todos. Mead demuestra, en su penetrante análisis de la psicología social de la relatividad física (que de ese modo se convierte en un ejemplo de su teoría general de la adopción de papeles) que la invariación buscada y presumiblemente encontrada reside en la aislación de una fórmula que sea cierta para el mundo, cualquiera que fuere el punto de observación. "Independencia de experiencia" y "verdad universal" pueden querer decir más que "independiente de cualquier experiencia particular" y "cierto para todas las observaciones", pero no pueden querer decir menos.

Existen distintos grados de tal universalidad social. Si bien no está ausente en la moral y la estética, es más amplia en la ciencia, y está en proporción con un grado de formalismo posible. La estructura relacional del mundo revela la más grande universalidad; la matemática y la lógica son simplemente resultados finales de la búsqueda de invariación estructural. En cuanto mínimos denominadores comunes del mundo del raciocinio, y por lo tanto de la acción y del mundo del que se habla, son, digámoslo así, comunes a todos los seres racionales. Si bien el propio Mead no amplía sus ocasionales referencias a la lógica, su explicación contiene, en forma implícita, los gérmenes de una teoría de la lógica y una filosofía de las matemáticas.

Cuando se advierta que la universalidad social es potencialmente extensible hacia el pasado y hacia el futuro, podrá verse que el ángulo de ataque de Mead es compatible con el reconocimiento de que, en relación con los actos cooperativos más generales, existen características del mundo altamente invariantes. Los aspectos emergentes y temporalistas de la posición pragmática no están de punta con cualquier constancia que revele realmente el mundo tal cómo es experimentado, ni con ningún formalismo que la lógica y las matemáticas logren alcanzar. El pragmatismo sólo quiere evitar cualquier fanatismo en estas cuestiones. Aconseja cordura en cuanto a los principios mutuos de ser y devenir, al señalar que la universalidad empírica es un carácter de las cosas en comparación con el acto, ya sea individual o social. Y, como tal, es una cuestión de más o menos, no de todo o nada [17].

[17] Esta explicación del universal en términos funcionales concede a Mead la posición de un Aristóteles posdarwiniano —un Aristóteles liberado, por el crecimiento de la biología misma, de las imperfecciones del platonismo. Mead fué durante toda su vida un estudioso de Aristóteles.



Si el espacio lo permitiese, sería interesante analizar otros interrogantes planteados por la concepción del otro generalizado. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, depende la diferencia entre platonistas y relativistas del grado en que uno adopte el papel del otro generalizado? La extensión del proceso de adopción de papeles hacia las cosas físicas, ¿puede permitir que uno trascienda completamente a los observadores humanos, hasta el punto de pasar significativamente del positivismo social, que en ocasiones Mead parece considerar como el límite de la metafísica con sentido [18], a un realismo filosófico? [19]. ¿Qué conexión tiene la doctrina de Mead, cuando se la une al concepto de la experiencia social, con la naturaleza de la verdad y el conocimiento? ¿Hasta qué punto proporciona el otro generalizado el equivalente psicológico del concepto histórico de Dios, y del Absoluto de los idealistas, y lo mismo en cuanto al contraste de Realidad y Apariencia? Aquí sólo es posible plantear estos interrogantes, y quizás esta digresión y expansión del pensamiento de Mead haya sido injusta para ciertos lectores. Se los ha planteado a fin de demostrar la potencia de la psicología social de Mead para el enfoque de problemas que el pragmatismo no ha analizado suficientemente y en los que los críticos han sido más justicieros al descubrir lagunas.

## VII

Mead, en común con todos los pragmatistas desde James, sustentaba una interesante teoría del valor: que es bueno lo que satisface un interés o impulso [20]. Pero una vez más, la declaración de Mead en este sentido está hecha en términos relativistas objetivos: el valor es el carácter de un objeto en cuanto a su capacidad de satisfacer un interés —no reside ni en el objeto solo ni en un estado emocional del sujeto. Sin embargo, los intereses o los impulsos chocan, y así surge el problema de la norma de valor y la necesidad de evaluación.

El objeto estético agrupa los impulsos de tono emocional en un todo armonioso; el objeto capaz de estimular y agrupar de tal modo

[18] Véase especialmente las págs. 117 y 118 de *The Philosophy of the Present*.

[19] Esta cuestión es analizada en mi artículo "Pragmatism and Metaphysics", *Philosophical Review*, 1934.

[20] En ocasiones Mead habla del valor "como el carácter futuro de un objeto, en el grado en que determina la acción de uno con respecto a éste". Aquí sólo se hace referencia a su empleo axiológico. Este volumen puede ser complementado con la lectura del análisis más completo que Mead hace del valor en *The Philosophy of the Act*.

gustiniana de la historia. Por el contrario, la filosofía de la historia de esa sociedad sería tan experimental como el método experimental mismo. Se preocuparía de la técnica de rehacer valores por medio de la reinterpretación de la situación en términos de los mejores conocimientos disponibles, y esa técnica, en apariencia, no podría ser sino la moralidad misma.

Semejante sociedad de seres morales parecería ser la versión de Mead del ideal democrático. Si bien un universo emergente no puede garantizar futuro alguno, Mead cree que los órganos e instituciones de la vida humana —lenguaje, religión, el proceso económico— extienden, en rigor, el proceso mismo de adopción de papeles que ellos involucran. La actitud religiosa, basada en la pauta de ayuda mutua en las relaciones familiares [24], y la actitud económica de ofrecer a otros algún exceso en cambio de lo que uno mismo necesita, son potencialmente universales, y el lenguaje puede extenderse tan lejos como se extienda la actividad común. En este sentido, la capacidad para adoptar el papel del otro en mayor grado, por una cantidad cada vez mayor de gente, parecería avanzar en dirección del ideal democrático, siempre que las personas se convirtieran en personas morales [25]. Semejante democracia, como lo ve Mead claramente, no tiene una indeseable tendencia niveladora, ni concede premios a la mediocridad. Antes bien, es compatible con grandes diferencias de capacidad y contribución. La legítima inferencia de la democracia es que cada cual debe realizarse a sí mismo por medio de la participación moral en un proceso cooperativo. Idealmente,

[24] El carácter místico de la experiencia religiosa lo encuentra Mead en la extensión de las actitudes sociales hacia el universo en general. Es sorprendente que Mead no sugiera expresamente en ninguna parte la conexión existente entre las concepciones personalistas de Dios y el concepto del otro generalizado.

[25] En el sentido no moral del término "social", las guerras, la discordia y la desorganización son tan sociales como sus opuestos. El hecho de que Mead no subrayara la cuestión de que el problema consiste en lograr personas morales, y no simplemente personas sociales, da en ocasiones la impresión de confianza nada crítica en el futuro desarrollo de la sociedad humana, aunque en otras oportunidades se muestre suficientemente sensible a los aspectos socialmente quebrantadores de la conducta (véase especialmente la Sección 39). El énfasis que el pragmatista pone sobre la educación es el corolario lógico de su teoría ética: la educación debe proporcionar la técnica por medio de la cual las personas morales —personas inteligentes y socializadas— se desarrollarán. Los trabajos de Mead sobre educación subrayan cinco puntos: 1) la importancia de la escuela en lo referente a proporcionar significaciones comunes, herramientas lingüísticas comunes; 2) el lugar que ocupa la ciencia en el programa de estudios; 3) la necesidad de actividades manipulativas, que respondan al sentido de la realidad en las fases de contacto del acto; 4) la significación del juego, como proporcionador del material para la adopción de los papeles de otros, papeles con los cuales se construye la persona; 5) el deber que tiene la escuela de construir personas morales. Para los títulos de los trabajos, véase la bibliografía.



el individuo "se realiza a sí mismo en otros mediante lo que hace como peculiar de él". La sociedad democrática no deja lugar para la superioridad de clase o la posesión o el poder como tal: debe valorar profundamente las superioridades y enorgullecerse de la superioridad que surge de la ejecución de las diversas funciones sociales.

Lo que rige para los individuos, rige aquí también para las naciones. Mead es un internacionalista, puesto que la actitud social que describe no puede detenerse, teóricamente, ante nada que no sea la identificación consciente, con la sociedad, del hombre como tal, y su participación en dicha sociedad. Constantemente se refiere a la Liga de las Naciones como a un intento de los pueblos para lograr la sociedad más amplia de la que ellos mismos se sienten parte, pero en la que aún no están en condiciones de ingresar en términos de un papel funcional —y, por lo tanto, todavía se ven obligados a afirmarse en términos de poder? Las naciones no han aprendido aún a adoptar el papel del otro y a participar consciente y moralmente en los más amplios procesos sociales a los que en rigor están dedicados. En analogía con el individuo, las naciones se encuentran todavía en el plano del individuo biológico; no han logrado aún la personalidad moral; su "yo" no actúa todavía en un escenario preparado por un "mí" internacional. Así como dentro de cada grupo social se concede una prima a la contribución de la persona funcionalmente diferenciada, del mismo modo este internacionalismo no exige la obliteración de las naciones, sino, más bien, su autoafirmación en el plano moral de las personas sociales.

La exposición de Mead hace justicia a los factores de la iniciativa individual y de la preocupación social. Une orgánicamente, dentro de la nación y entre naciones, los principios del individualismo y del socialismo, la actitud del precursor y la nota de la fraternidad de los hombres, que, juntas, caracterizan a la democracia.

¿Resplandor del alba o del ocaso? Si el ideal democrático se dirige hacia su realización, George H. Mead, juntamente con John Dewey, habrá sido uno de sus principales voceros filosóficos, un Walt Whitman en el reino del pensamiento; si fuerzas de derecha o de izquierda hacen imposible esa realización, Mead habrá ayudado a escribir su epitafio.

Cualquiera que fuere el destino del ideal democrático, las ideas extraordinariamente fértiles de George H. Mead, no sólo han llevado

a teorías sociales y éticas de interés intrínseco y proporcionado una matriz para una expansión significativa del pragmatismo en la forma de "la filosofía del acto", sino que tienen todos los indicios de poseer en sí el poder de enriquecer los conceptos de las ciencias sociales, de sugerir nuevas vías de investigación empírica y de abrir nuevos horizontes para la interpretación filosófica.

CHARLES W. MORRIS.

# *PARTE I*

# EL PUNTO DE VISTA DEL CONDUCTISMO SOCIAL

## 1. PSICOLOGÍA SOCIAL Y CONDUCTISMO

Por lo general, la psicología social ha encarado varias fases de la experiencia social desde el punto de vista psicológico de la experiencia individual. La forma de enfoque que yo sugiero es la de tratar la experiencia desde el punto de vista de la sociedad, por lo menos desde el punto de vista de la comunicación en cuanto esencial para el orden social. La psicología social, en este sentido, presupone un ángulo de enfoque de la experiencia tomado desde el punto de vista del individuo, pero se propone determinar, en particular, qué pertenece a esa experiencia en razón de que el individuo mismo pertenece a una estructura social, a un orden social.

No puede trazarse un límite demasiado preciso entre la psicología social y la psicología individual. La psicología social se interesa especialmente en el efecto que el grupo social produce en la determinación de la experiencia y la conducta del miembro individual. Si abandonamos la concepción de un alma sustantiva dotada, desde el nacimiento, del yo del individuo, podremos entonces considerar el desarrollo del yo individual, y el de su conciencia de sí mismo dentro del campo de su experiencia, como especial interés del psicólogo. Existen, pues, ciertas fases de la psicología que están interesadas en estudiar la relación del organismo individual con el grupo social al cual pertenece, y estas fases son lo que constituyen la psicología social, como rama de la psicología general. Así, en el estudio de la experiencia y la conducta de un organismo individual o persona, como dependiente del grupo social a que pertenece, encontramos una definición del campo de la psicología social.

Si bien los espíritus y las personas son, esencialmente, productos sociales, productos o fenómenos del aspecto social de la experiencia humana, el mecanismo fisiológico que sirve de base a la experiencia

está muy lejos de ser ajeno a la cuestión —en verdad, es indispensable— de su génesis y existencia; porque la experiencia y la conducta individuales, naturalmente, son los fundamentos de la experiencia y la conducta sociales. Los procesos y mecanismos de esta última (incluso los esenciales al origen y existencia de espíritus y personas) dependen fisiológicamente de los procesos y mecanismos de la primera, y del funcionamiento social de la misma. La psicología individual, empero, hace decididamente abstracción de ciertos factores de la situación, que la psicología social encara más íntimamente en su totalidad concreta. Enfocaremos este último campo desde un punto de vista conductista.

El punto de vista psicológico corriente representado por el conductismo, puede encontrarse en John B. Watson. El conductismo que utilizaremos nosotros es más adecuado que el que emplea Watson. Conductismo, en este sentido más amplio, es, sencillamente, una aproximación al estudio de la experiencia del individuo desde el punto de vista de su conducta, y especial, pero no exclusivamente, de su conducta tal como es observable por otros. Históricamente, el conductismo entró en la psicología por la puerta de la psicología animal. En ésta se descubrió que era imposible emplear lo que se llama introspección. No se puede recurrir a la introspección de un animal, sino que es preciso estudiar al animal en términos de conducta exterior. La primera psicología animal agregó, por inferencia, una mención a la conciencia, y hasta se propuso descubrir el punto de la conducta en que aparece la conciencia. Dicha inferencia tenía, quizá, distintos grados de probabilidad, pero no podía ser probada experimentalmente. Entonces, simplemente podía ser dejada de lado, por lo que hacía a la ciencia. No era necesaria para el estudio de la conducta del animal individual. Habiéndose adoptado ese punto de vista conductista en relación con los animales inferiores, era posible prolongarlo hasta el animal humano.

Quedaba, sin embargo, el campo de la introspección, de las experiencias que son privadas y que pertenecen al individuo mismo —experiencias comúnmente llamadas subjetivas. ¿Qué había que hacer con ellas? La actitud de John B. Watson fué la de la Reina en *Alicia en el País de las Maravillas*: "¡Cortadles la cabeza!"; tales cosas no existían. No existía la imaginación ni la conciencia. Watson explicó el campo de la llamada introspección por medio del empleo de símbolos de lenguaje [1]. Estos símbolos no eran necesariamente

1 [Especialmente en *Behavior, an Introduction to Comparative Psychology*, cap. X; *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, cap. IX; *Behaviorism*, caps. X y XI.] (De esta última obra hay edición castellana: *El conductismo*, Buenos Aires, Paidós, 1947.)



emitidos con la fuerza suficiente para ser oídos por otros, y a menudo sólo involucraban los músculos de la garganta, sin producir palabras audibles. Y a eso se reducía el pensamiento. Uno piensa, pero piensa en términos de lenguaje. De tal manera, Watson explicaba todo el campo de la experiencia interior en términos de conducta exterior. En lugar de llamar subjetiva a tal conducta, la consideraba como el campo de la conducta que sólo era accesible al individuo mismo. Uno podía observar sus propios movimientos, sus propios órganos de articulación, cuando otras personas, normalmente, no podían observarlos. Ciertos campos eran accesibles sólo para el individuo, pero la observación no era de una clase diferente; la diferencia residía únicamente en el grado de accesibilidad de otros a ciertas observaciones. Uno podía ser instalado en un cuarto, a solas, y observar algo que no podía observar ningún otro. Lo que un hombre observase en el cuarto constituiría su propia experiencia. Ahora bien, en esta forma ocurre, en la garganta o en el cuerpo del individuo, algo que nadie más puede observar. Existen, por supuesto, instrumentos científicos que pueden ser aplicados a la garganta o al cuerpo para revelar la tendencia al movimiento. Hay algunos movimientos fácilmente observables y otros que sólo pueden ser descubiertos por el individuo mismo, pero en los dos casos no existe diferencia cualitativa alguna. Sencillamente, se reconoce que el aparato de observación tiene distintos grados de éxito. Tal, en pocas palabras, es el punto de vista de la psicología conductista de Watson. Pretende observar la conducta tal como ocurre, y utilizar esa conducta para explicar la experiencia del individuo sin introducir la observación de una experiencia interna, de una conciencia como tal.

Hubo otro ataque contra la conciencia: el de William James en su artículo de 1904 titulado *Does 'Consciousness' Exist?* [2] James señalaba que si una persona se encuentra en un cuarto, los objetos del interior pueden ser contemplados desde dos puntos de vista. El moblaje, por ejemplo, puede ser considerado desde el punto de vista de la persona que lo compró y lo usó, desde el punto de vista de sus valores de color —que se unen a él en el pensamiento de las personas que lo observan—, de su valor estético, de su valor económico, de su valor tradicional. Podemos hablar de todo esto en

2 [Publicado en el *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*. Reimpreso en *Essays in Radical Empirism*.]

términos de psicología; será puesto en relación con la experiencia del individuo. Un hombre asigna un valor determinado al moblaje, y otro le confiere otro valor. Pero los mismos objetos pueden ser considerados como partes físicas de una habitación física. James insistía en que los dos casos difieren solamente en una disposición de ciertos contenidos en distintas series. Los muebles, los muros, la casa misma, pertenecen a una de las series históricas. Hablamos de la casa considerándola construída, de los muebles entendiéndolos fabricados. Cuando uno entra y valora dichos objetos desde el punto de vista de su propia experiencia, ponemos la casa y el moblaje en otra serie. Habla de la misma silla, pero ahora la silla es para él una cuestión de ciertos contornos, ciertos colores, tomados de su propia experiencia. Involucra la experiencia del individuo. Pues bien, se puede tomar una sección transversal de los dos órdenes, a fin de que en un punto determinado se produzca un encuentro de las dos series. La afirmación en términos de conciencia implica sólo el reconocimiento de que el cuarto está, no sólo en la serie histórica, sino también en la experiencia del individuo. Últimamente ha habido en la filosofía un reconocimiento cada vez mayor de la importancia de la insistencia de James en el sentido de que se ha puesto en la conciencia mucho que deberá ser devuelto al llamado mundo objetivo [3].

La psicología, en sí misma, no puede ser convertida en un estudio del campo de la conciencia solamente; es, necesariamente, un estudio de un campo más extenso. Es, sin embargo, la ciencia que emplea la introspección, en el sentido de que mira dentro de la experiencia del individuo, en busca de fenómenos no encarados por ninguna de las otras ciencias, fenómenos a los cuales sólo el individuo mismo tiene acceso experiencial. Lo que pertenece (experiencialmente) al individuo *qua* individuo, y es accesible solamente para él, está, por cierto, incluído dentro del campo de la psicología, no importa qué otras cosas sean o no de tal manera incluídas. Y ésa es nuestra mejor clave en el intento de aislar el campo de la psicología. En consecuencia, el dato psicológico puede definirse mejor en términos de accesibilidad. Lo que es accesible, en la experiencia del individuo, sólo para el individuo mismo, es peculiarmente psicológico.

Quiero hacer observar, sin embargo, que incluso cuando llegamos hasta el análisis de tal experiencia "interna", podemos acer-

[3] El realismo filosófico moderno ha ayudado a liberar a la psicología de una preocupación por una filosofía de los estados mentales (1924).



carnos a ella desde el punto de vista del conductista, siempre que no concibamos demasiado estrechamente dicho punto de vista. Es preciso insistir en que la conducta objetivamente observable encuentra expresión dentro del individuo, no en el sentido de encontrarse en otro mundo, un mundo subjetivo, sino en el sentido de hallarse dentro de su organismo. Parte de esta conducta aparece en lo que podemos denominar "actitudes", los comienzos de los actos. Y bien, si volvemos a dichas actitudes, encontraremos que dan origen a toda clase de reacciones. El telescopio, en manos de un novicio, no es un telescopio en el sentido en que lo es para los que están en la cima del monte Wilson. Si queremos seguir las huellas de las reacciones de un astrónomo, tenemos que volver a su sistema nervioso central, a toda una serie de neuronas; y allí encontraremos algo que responde a la forma exacta en que el astrónomo encara el instrumento en ciertas condiciones. Ése es el comienzo del acto; es una parte del acto. El acto externo que observamos constituye una parte del proceso que se ha iniciado en el interior; los valores [4] que decimos que el instrumento tiene son valores gracias a la relación del objeto con la persona que adopta esa clase de actitud. Si una persona no tuviese ese sistema nervioso especial, el instrumento no tendría valor ninguno. No sería un telescopio.

En ambas versiones del conductismo, ciertas características que tienen las cosas y ciertas experiencias que poseen los individuos pueden ser consideradas como acontecimientos dentro de un acto [5]. Pero parte del acto reside dentro del organismo y sólo más tarde cobra expresión; creo que Watson ha pasado por alto este aspecto de la conducta. Dentro del acto mismo existe un campo que no es externo, sino que pertenece al acto, y hay características de esa conducta orgánica interna que se revelan en nuestras actitudes, especialmente las relacionadas con el habla. Pues bien, si nuestro punto de vista conductista tiene en cuenta dichas actitudes, descubrimos que puede muy bien abarcar el campo de la psicología. De cualquier modo, este ángulo de enfoque tiene particular importancia porque

[4] Valor: el futuro carácter del objeto, en el grado en que determina la acción de uno hacia él (1924).

[5] Un acto es un impulso que mantiene el proceso vital mediante la selección de ciertas clases de estímulos que necesita. De tal modo, el organismo se crea su ambiente. El estímulo es la ocasión para la expresión del impulso.

Los estímulos son medios, la tendencia es la cosa real. La inteligencia es la selección de los estímulos que liberarán y mantendrán la vida y ayudarán a reconstruirla (1927).

El propósito no tiene por qué estar "a la vista", pero la manifestación del acto incluye la meta hacia la cual se dirige el acto. Ésta es una teleología natural, en armonía con una manifestación mecánica (1925).

está en condiciones de encarar el campo de la comunicación en una forma en que no pueden hacerlo Watson ni el introspeccionista. Nosotros queremos acercarnos al lenguaje, no desde el punto de vista de las significaciones internas que se expresen, sino desde el contexto más amplio de la cooperación que se lleva a cabo en el grupo mediante los signos y los gestos [6]. La significación aparece dentro de ese proceso. Nuestro conductismo es un conductismo social.

La psicología social estudia la actividad o conducta del individuo tal como se da dentro del proceso social; la conducta de un individuo sólo puede ser entendida en términos de la conducta de todo el grupo social del cual él es miembro, puesto que sus actos individuales están involucrados en actos sociales más amplios, que van más allá de él y que abarcan a otros miembros de ese grupo.

En psicología social no construímos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que lo componen; antes bien, partimos de un todo social determinado de compleja actividad social, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen. Es decir, que intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social, en lugar de explicar la conducta organizada del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él. Para la psicología social, el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes. El acto social [7] no es explicado construyéndolo a partir de

[6] El estudio del proceso del lenguaje o del habla —sus orígenes y desarrollo— constituye una rama de la psicología, porque sólo puede ser entendido en términos de los procesos sociales de conducta dentro de un grupo de organismos interactuantes; porque es una de las actividades de dicho grupo. Sin embargo, el filólogo ha adoptado a menudo el punto de vista del prisionero encerrado en una celda. El prisionero sabe que otros se encuentran en situación semejante, y quiere entrar en comunicación con ellos. De modo que establece algún método de comunicación, algún código arbitrario, quizá, tal como golpear en la pared. Ahora bien, cada uno de nosotros, según ese punto de vista, está encerrado en su propia celda de conciencia, y, sabiendo que existen otras personas también encerradas así, desarrolla formas de ponerse en comunicación con ellas.

[7] "Un acto social puede ser definido como un acto en que la ocasión o estímulo que libera a un impulso se encuentra en el carácter o conducta de un individuo vivo que pertenece al ambiente específico del individuo que experimenta el impulso. Pero quiero restringir el acto social a la clase de actos que implican cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto, tal como es definido por el acto, es, en el sentido de Bergson, un objeto social. Por objeto social entiendo uno que responde a todas las partes del acto complejo, aunque tales partes se encuentren en la conducta de distintos individuos. El objetivo de los actos se halla, pues, en el proceso vital del grupo, no en el de los distintos individuos solamente." [De "The Genesis of the Self and Social Control", *International Journal of Ethics*, XXXV (1925), págs. 263-264.]



estímulo más reacción; debe ser tomado como un todo dinámico —como algo que está sucediendo—, ninguna parte del cual puede ser considerada o entendida por sí misma— como un complejo proceso orgánico que se halla implícito en cada estímulo particular y en cada reacción individuales involucrados en él.

En psicología social, llegamos al proceso social tanto desde adentro como desde el exterior. La psicología social es conductista en el sentido de que parte de una actividad observable —el proceso social dinámico en ejecución, y los actos sociales que son sus elementos componentes— que debe ser estudiada y analizada científicamente. Pero no es conductista en el sentido de pasar por alto la experiencia interna del individuo, la fase interior de ese proceso o actividad. Por el contrario, se ocupa especialmente del surgimiento de dicha experiencia dentro del proceso como un todo. Opera, simplemente, de afuera hacia adentro, en lugar de hacerlo de adentro hacia afuera, por así decirlo, en su intento de determinar cómo surge dicha experiencia en el interior del proceso. El acto, pues, y no el trayecto, es el dato fundamental en la psicología social y en la psicología individual, cuando se las concibe en forma conductista, y tiene a la vez una fase interna y otra externa, un aspecto interior y otro exterior.

Estas observaciones generales tienen relación con nuestro ángulo de enfoque. Éste es conductista, pero, a diferencia del conductismo watsoniano, reconoce las partes del acto que no aparecen a la observación externa, y pone el acento sobre el acto del individuo humano en su situación social natural.

## 2. La significación conductista de las actitudes

El problema que se presenta como crucial para la psicología humana está relacionado con el campo que abre la introspección; este campo, aparentemente, no podía ser encarado por una psicología puramente objetiva, que sólo estudiaba la conducta tal como se da para el observador. A fin de que dicho campo pudiese ser puesto al alcance de la psicología objetiva, los conductistas como Watson hicieron lo posible para reducir el campo mismo, para negar ciertos fenómenos que supuestamente residían sólo en ese

campo, tal como la "conciencia" en cuanto distinta de la conducta sin conciencia. El especialista en psicología animal estudiaba la conducta sin responder a la cuestión de si se trataba de conducta consciente o no [8]. Pero cuando llegamos al campo de la conducta humana, nos encontramos, por cierto, en condiciones de distinguir reflejos que ocurren sin conciencia. Parece, pues, haber un campo al que la psicología conductista no puede llegar. El conductista watsoniano hacía, sencillamente, lo posible para menospreciar esta diferencia.

El campo de investigación del conductista ha sido, muy principalmente, el del niño pequeño, con quien los métodos empleados son precisamente los métodos de la psicología animal. El conductista ha tratado de descubrir cuáles son los procesos de la conducta y de ver cómo pueden emplearse las actividades del niño para explicar las del adulto. Y es en este punto donde el psicólogo hace aparecer los reflejos condicionados. Demuestra que, mediante una simple asociación de ciertos estímulos, puede obtener resultados que no se seguirían de dichos estímulos secundarios solamente. Este condicionamiento puede ser trasportado a otros campos, tales como los del terror por parte de un niño. Se puede hacer que éste experimente temor hacia algo asociando el objeto con otros que producen terror. El mismo proceso puede ser empleado para explicar una conducta más complicada en la que asociamos elementos con ciertos acontecimientos que no están directamente relacionados con ellos, y elaborando este condicionamiento podemos, se cree, explicar los procesos más amplios de razonamiento e inferencia. De esta manera, un proceso que pertenece a la psicología objetiva es llevado al campo que por lo general es estudiado en términos de introspección. O sea que, en lugar de decir —cuando tenemos ciertas experiencias— que tenemos ciertas ideas, y que dichas ideas involucran alguna otra cosa, decimos que determinada experiencia ha ocurrido al mismo tiempo que la primera experiencia, de modo que

8 La psicología comparada libró a la psicología general de limitarse únicamente al campo del sistema nervioso central, que, gracias a los psicólogos fisiólogos, había ocupado el lugar de la conciencia como tal, para campo de investigaciones psicológicas. De tal modo permitió a la psicología en general considerar el acto como un todo, como incluyente de todo el proceso social de conducta u ocurriendo en su interior. En otras palabras, la psicología comparada —y el conductismo como su resultado— ha extendido el campo de la psicología general más allá del sistema nervioso central del organismo individual únicamente, y ha hecho que los psicólogos consideren el acto individual como parte del más amplio todo social al que en rigor pertenece y del que, en un sentido definido, obtiene su significación; aunque, naturalmente, no hayan perdido por ello el interés en el sistema nervioso central y en los procesos fisiológicos que se producen en él.



esta experiencia secundaria provoca ahora la reacción que pertenece a la experiencia primaria.

Restan algunos contenidos, como los de la imaginación, que se muestran más resistentes a este análisis. ¿Qué diremos de las reacciones que no responden a ninguna experiencia dada? Podemos decir, por supuesto, que son resultado de experiencias pasadas. Pero tómese los contenidos mismos, la imaginación visual que uno tiene objetivamente: posee contornos; tiene color; tiene valores, y otras características que son aisladas más dificultosamente. Semejante experiencia desempeña un papel, y un papel muy grande, en nuestra percepción, en nuestra conducta; y, sin embargo, es una experiencia que puede ser revelada solamente por la introspección. El conductista tiene que efectuar un rodeo en torno a este tipo de experiencia, si quiere aferrarse al tipo watsoniano de psicología.

El mencionado conductista desea analizar el acto, ya sea individual o social, sin ninguna referencia específica a conciencia alguna y sin ningún intento de descubrirlo dentro del campo de la conducta orgánica o del campo más extenso de la realidad en general. Desea, en pocas palabras, negar por completo su existencia como tal. Watson insiste en que el comportamiento objetivamente observable constituye, completa y exclusivamente, el campo de la psicología científica, individual y social. Deja a un lado, como errónea, la idea de "espíritu" o "conciencia", e intenta reducir todos los fenómenos "mentales" a reflejos condicionados y similares mecanismos psicológicos —en resumen, a términos puramente conductistas. Tal intento, claro está, es desencaminado e infructuoso, porque es preciso admitir la existencia del espíritu o conciencia como tal, en algún sentido— su negación conduce inevitablemente a evidentes absurdos. Pero aun cuando es imposible *reducir* el espíritu o la conciencia a términos puramente conductistas —en el sentido de anularlo así con una explicación y negar absolutamente su existencia como tal—, no lo es, por lo menos, *explicarlo* en dichos términos, ni lo es hacerlo sin suprimirlo con la explicación o negando su existencia como tal. Aparentemente, Watson supone que negar la existencia del espíritu o la conciencia como una materia, sustancia o entidad psíquica equivale a negar absolutamente su existencia, y que una explicación naturalista o conductista del espíritu como tal está fuera de cuestión. Pero, por el contrario, podemos negar su existencia como entidad psíquica sin negar su existencia en algún otro sentido; y, entonces, si lo concebimos funcionalmente, se hace posible encararlo en términos conductistas. En pocas palabras, no

es posible negar la existencia del espíritu o la conciencia o los fenómenos mentales, ni resulta deseable hacerlo; pero es posible explicarlos en términos conductistas que son, precisamente, similares a los que emplea Watson cuando trata con fenómenos psicológicos no mentales (fenómenos que, según su definición del campo de la psicología, son los únicos fenómenos psicológicos que existen). La conducta mental no es reductible a conducta no mental. Pero la conducta o los fenómenos mentales pueden ser explicados en términos de conducta o fenómenos no mentales, en cuanto surgidos de complicaciones de estos últimos y resultantes de dichas complicaciones.

Si queremos usar la psicología conductista para explicar la conducta consciente, tenemos que ser mucho más minuciosos que Watson en nuestra explicación del acto. Tenemos que tener en cuenta, no sólo el acto completo o social, sino también lo que ocurre en el sistema nervioso central como comienzo del acto del individuo y como organización del acto. Naturalmente, ello nos lleva más allá del campo de nuestra observación directa. Nos lleva más allá de ese campo porque no podemos llegar al proceso mismo. Se trata de un campo más o menos cerrado, en apariencia debido a la dificultad que el país mismo presenta para ser investigado. El sistema nervioso central está sólo parcialmente explorado. Los resultados actuales, sin embargo, sugieren la organización del acto en términos de actitudes. Existe una organización de las distintas partes del sistema nervioso, que será responsable de los actos, una organización que representa, no sólo lo que está ocurriendo inmediatamente, sino también las etapas posteriores que ocurrirán. Si uno se aproxima a un objeto distante, se acerca él con referencia a lo que hará cuando llegue. Si se acerca a un martillo, está muscularmente preparado para tomar el mango del mismo. Las etapas posteriores del acto están presentes en las primeras etapas, no simplemente en el sentido de que están preparadas para ponerse en funcionamiento, sino en el de que sirven para controlar el proceso mismo. Ellas determinan cómo nos acercaremos al objeto, y los pasos de nuestra primera manipulación del mismo. Podemos reconocer, pues, que la inervación de ciertos grupos de células del sistema nervioso central puede iniciar, de antemano, las etapas posteriores del acto. El acto, como conjunto, puede estar presente determinando el proceso.

También podemos reconocer en tal actitud general hacia un objeto una actitud que representa reacciones alternativas, como las que están involucradas cuando hablamos de nuestras ideas acerca de un objeto. Una persona familiarizada con un caballo se acerca



a éste como una persona que montará en él. Se acerca por el lado adecuado y está preparada para treparse a la silla. Su forma de aproximación determina el éxito de todo el proceso. Pero el caballo no es simplemente algo que tiene que ser montado. Es un animal que debe comer, que pertenece a alguien. Tiene ciertos valores económicos. El individuo está dispuesto a hacer toda una serie de cosas en relación con el caballo, y esa disposición está involucrada en cualquiera de las muchas fases de los distintos actos. Es un caballo que él montará; es un animal biológico; es un animal económico. Estas características están involucradas en las ideas que tiene del caballo. Si buscamos este carácter ideal del caballo en el sistema nervioso central, tendríamos que encontrarlo en todas esas distintas partes de los actos iniciados. Habría que pensar en cada uno de ellos considerándolos relacionados con los otros procesos en que emplea al caballo, de manera que, no importa cuál sea el acto específico, existe una disposición a actuar de esos distintos modos con referencia al caballo. En ese sentido podemos encontrar, en el comienzo del acto, precisamente esos caracteres que asignamos al "caballo" como una idea, o, si se prefiere, como un concepto.

Si buscamos esa idea en un sistema nervioso central, tendremos que buscarla en las neuronas, especialmente en la conexión entre las neuronas. Existen series completas de conexiones, de tal carácter, que podemos actuar de muchas formas distintas, y esas acciones posibles tienen su efecto sobre la forma en que actuamos. Por ejemplo, si el caballo pertenece al jinete, éste actúa en distinta forma que si pertenece a otra persona. Estos otros procesos involucrados determinan la acción inmediata misma y, especialmente, las últimas etapas del acto, de modo que la organización temporal del acto pueda estar presente en el proceso inmediato. No sabemos cómo se lleva a cabo la organización temporal en el sistema nervioso central. En cierto sentido, estos últimos procesos que van a ocurrir, y que en algún sentido son iniciados, penetran en el proceso inmediato. Un tratamiento conductista, si se lo hace lo bastante amplio, si utiliza las complejidades casi indefinidas que existen en el sistema nervioso, puede adaptarse a muchos campos que se suponía limitados a un enfoque introspectivo. Por supuesto, gran parte de esto tiene que ser hipotético. Día a día vamos aprendiendo más en cuanto a qué son las conexiones, pero se trata de conocimientos mayormente hipotéticos. Empero, por lo menos pueden ser presentados en forma conductista. Por lo tanto podemos, en principio, formular conductísticamente qué entendemos por idea.

## 3. La significación conductista de los gestos

El conductista del tipo watsoniano ha mostrado tendencia a trasportar su principio de condicionamiento al campo del lenguaje. Gracias a un condicionamiento de reflejos, el caballo ha quedado asociado con la palabra "caballo", y esto a su vez pone en marcha el juego de reacciones. Empleamos la palabra, y la reacción puede ser la de montar, comprar, vender o trocar. Estamos preparados para hacer cualesquiera de estas cosas. Esta afirmación, empero, omite el reconocimiento de que esos distintos procesos que el conductista dice estar identificados con la palabra "caballo" deben ser introducidos en el acto mismo, o en el grupo de actos, que se reúne en torno del caballo. Ellos componen ese objeto en nuestra experiencia, y la función de la palabra es una función que tiene su lugar en esa organización; pero, sin embargo, no es todo el proceso. Encontramos esa misma clase de organización aparentemente extendida a la conducta de animales inferiores al hombre: los procesos que componen nuestros objetos tienen que estar presentes en los animales que no emplean el lenguaje. Por supuesto que el gran valor, o uno de los grandes valores, del lenguaje es que nos permite controlar esa organización del acto. Es éste un punto que tendremos que considerar en detalle más adelante, pero resulta importante reconocer que aquello a lo que se refiere la palabra es algo que puede residir en la experiencia del individuo sin el empleo del lenguaje mismo. El lenguaje recoge y organiza este contenido en la experiencia. Es un instrumento para ese fin.

El lenguaje es parte de la conducta social [9]. Hay una indefinida cantidad de signos o símbolos que pueden servir para el propósito de lo que llamamos "lenguaje". Estamos leyendo la significación de

[9] ¿Cuál es el mecanismo básico mediante el cual se lleva a cabo el proceso social? Es el mecanismo del gesto, que hace posibles las reacciones adecuadas para la conducta mutua, por parte de los distintos organismos individuales involucrados en el proceso social. Dentro de cualquier acto social dado se efectúa una adaptación, por medio de gestos, de las acciones de uno de los organismos involucrados a las acciones de otro; los gestos son movimientos del primer organismo, y actúan como estímulos específicos, provocando las reacciones (socialmente) adecuadas del segundo organismo. El campo de operación de los gestos es el campo dentro del cual el surgimiento y desarrollo de la inteligencia humana se ha llevado a cabo durante el proceso de simbolización de la experiencia que los gestos —especialmente los gestos vocales— han posibilitado. La especialización del animal humano dentro de este campo del gesto ha sido responsable, en definitiva, del origen y desarrollo de la actual sociedad humana y de sus conocimientos, con todo el dominio sobre la naturaleza y sobre el medio humano posibilitado por la ciencia.



la conducta de otras personas cuando, quizá, éstas no tienen conciencia de ello. Hay algo que nos revela cuál es el propósito —una mirada, la actitud del cuerpo que lleva a la reacción. La comunicación establecida de tal modo entre los individuos, puede ser perfecta. Puede efectuarse una conversación por medio de gestos, que no es posible traducir en lenguaje articulado. Y esto rige también para los animales inferiores. Los perros que se aproximan uno a otro en actitud hostil, sostienen tal conversación de gestos. Caminan uno en torno del otro, gruñendo y haciendo chasquear las mandíbulas, esperando la oportunidad para atacar. Ahí hay un proceso del cual podría surgir el lenguaje; es decir: cierta actitud de un individuo que provocase una reacción diferente, y así indefinidamente. En rigor, como lo veremos, el lenguaje, efectivamente, surge como tal en semejante proceso. Sin embargo, nos mostramos demasiado dispuestos a encarar el lenguaje tal como lo hace el filólogo, desde el punto de vista del símbolo empleado [10]. Analizamos ese símbolo y descubrimos cuál es la intención que existe en el espíritu del individuo al utilizar dicho símbolo, y luego tratamos de averiguar si el símbolo evoca tal intención en el espíritu del otro. Suponemos que en el espíritu de las personas existen series de ideas, y que estos individuos emplean ciertos símbolos arbitrarios que responden a la intención que los individuos tenían. Pero si queremos ampliar el concepto del lenguaje en el sentido de que he hablado, a fin de que incorpore las actitudes subyacentes, podremos ver que la llamada intención, la idea de que estamos hablando, está involucrada en el gesto o las actitudes que empleamos. El ofrecimiento de una silla a una persona que entra en una habitación es, en sí, un acto de cortesía. No tenemos por qué suponer que la persona que ofrece se ha afirmado a sí misma que la otra quiere una silla. El ofrecimiento de una silla, por parte de una persona de buenos modales, es algo casi instintivo. Y ésa es precisamente la actitud del individuo. Desde el punto de vista del observador, se trata de un gesto. Semejantes primeras etapas del acto social preceden al símbolo propiamente dicho, y a la comunicación deliberada. Uno de los importantes documentos de la historia de la psicología moderna, especialmente de la psicología del lenguaje, es *Expression of the Emotions in Man and Animals* de Darwin. En esta obra Darwin llevó su teoría de la evolución al campo de lo que denominamos "experiencia consciente". Lo que Darwin hizo fué demostrar que existía toda una serie de actos o

[10] ["The Relations of Psychology and Philology", *Psychological Bulletin*, I (1904), 375 y ss.]

comienzos de actos que provocaban ciertas reacciones que no expresan emociones. Si un animal ataca a otro, o está a punto de atacarlo, o de arrebatar el hueso a otro perro, dicha acción provoca violentas reacciones que expresan la ira del segundo perro. Ahí tenemos una serie de actitudes que expresan la actitud emocional del perro; y podemos trasportar este análisis a la expresión humana de la emoción.

La parte de nuestro organismo que más vívida y fácilmente expresa las emociones es el rostro, y Darwin estudió el rostro desde ese punto de vista. Naturalmente, escogió al actor, el hombre cuyo oficio es expresar las emociones por medio de los movimientos de las facciones, y estudió los músculos mismos; y al estudiarlos se propuso demostrar qué valor podían tener estos cambios del rostro en el acto. Hablamos de expresiones tales como la de cólera, y advertimos la forma en que la sangre puede inundar el rostro en una etapa y abandonarlo en otra. Darwin estudió la afluencia de sangre que se producía en el temor y en el terror. En esas emociones puede verse que ocurren cambios en la propia afluencia de sangre. Estos cambios tienen su valor. Representan, es claro, cambios en la circulación de la sangre durante los actos. Estas acciones son generalmente acciones rápidas y que sólo pueden ocurrir si la sangre fluye rápidamente. Es preciso que se produzca un cambio en el ritmo de la circulación, y esto por lo general se registra en el semblante.

Muchos de nuestros actos de hostilidad se exhiben en actitudes del rostro similares a las de los animales que atacan con los dientes. La actitud, o, en un término más generalizado, el gesto, ha sido conservada aún después de que desapareció el valor del acto. El título de la obra de Darwin indica su ángulo de enfoque. Estudiaba esos gestos, esas actitudes, como expresivos de las emociones, y suponía, al mismo tiempo, que el gesto tiene la función de expresar las emociones. Esa actitud se ha conservado, según dicho punto de vista, después de que el valor del acto desapareció. El gesto parece subsistir para los fines de expresar emociones. Naturalmente, uno suponía ahí una actitud, en la experiencia de los animales, que responde en cierto sentido a las del animal humano. También ahí se podía aplicar la doctrina de la supervivencia del más apto. La inferencia, en ese caso particular, era que esos gestos o actitudes habían perdido el valor que tenían en los actos originales y, sin embargo, sobrevivido. Ello indicaba que habían sobrevivido porque servían para ciertas valiosas funciones, y sugería que tales funciones eran las de expresar las emociones. Esa actitud por parte de Darwin se refleja



en la obra de otros psicólogos, hombres que se interesaban, como el naturalista Darwin, en el estudio del acto, en la información que es proporcionada por un individuo a otro mediante su actitud. Ellos suponen que tales actos tenían una razón para existir, porque expresaban algo del espíritu del individuo. Se trata de un enfoque similar al del filólogo. Suponen que el lenguaje existió para los fines de trasmitir ciertas ideas, ciertos sentimientos.

Si uno medita, se da cuenta de que se trata de un falso enfoque. Resulta completamente imposible suponer que los animales se proponen expresar sus emociones. Y por cierto que no se proponen expresarlas para beneficio de otros animales. Lo más que puede decirse es que las "expresiones" ponían en libertad cierta emoción en el individuo, una válvula de escape, por decirlo así, una actitud emocional de que el animal necesitaba, en algún sentido, librarse. En verdad que no podían existir en esos animales inferiores como medios de expresar emociones; no podemos enfocarlas desde el punto de vista de la expresión de un contenido que hubiese en el espíritu del individuo. Por supuesto, podemos ver cómo, para el actor, podrán llegar a convertirse definidamente en un lenguaje. Un actor, por ejemplo, puede proponerse expresar su cólera, y podrá hacerlo mediante una expresión del rostro, y así traducir al público la emoción que quiere hacerle llegar. Empero, no estará expresando su propia emoción, sino simplemente expresando al público la evidencia de cólera, y si tiene éxito, podrá hacerlo más eficazmente, por lo que respecta al público, de lo que lo haría una persona realmente encolerizada. Así, tenemos que esos gestos sirven para expresar las emociones, pero no podemos concebir que surgiesen como tales, es decir como tales provocasen un lenguaje a fin de expresar una emoción. El lenguaje, pues, tiene que ser estudiado desde el punto de vista del tipo de conducta de gestos dentro de la cual existió sin ser, como tal, un lenguaje definido. Y tenemos que ver cómo puede haber surgido la función comunicativa de ese tipo previo de conducta.

La psicología de Darwin suponía que la emoción era un estado psicológico, un estado de conciencia, y que ese estado no podía ser formulado en términos de la actitud o de la conducta del individuo. Se suponía que la emoción existe y que ciertos movimientos proporcionan indicios de ella. Los indicios serían recibidos por otras formas moldeadas como ella, las que actuarían sobre esa base. Es decir, presuponía la conciencia como distinta del organismo biológico. El estado consciente era lo que debía ser expresado por el gesto o la actitud. Debía ser expresado en conducta y ser reconocido de

algún modo como existente en la conciencia de la otra forma, gracias a ese medio de expresión. Tal era la actitud psicológica general que Darwin aceptaba.

Contrariamente a Darwin, sin embargo, no encontramos prueba alguna de la existencia previa de la conciencia como algo que provoque una conducta, por parte de un organismo, que sea de tal calidad como para hacer surgir una reacción adaptativa por parte de otro organismo, sin depender ella misma de tal conducta. Más bien nos vemos obligados a sacar en conclusión que la conciencia es un emergente de tal conducta; que, lejos de ser una precondición del acto social, el acto social es una precondición de ella. El mecanismo del acto social puede ser rastreado sin necesidad de introducir en él la concepción de la conciencia como un elemento separable dentro de dicho acto; de ahí que el acto social, en sus etapas o formas más elementales, sea posible fuera o aparte de alguna forma de conciencia.

## 4. Surgimiento del paralelismo en la psicología

La psicología que pone el acento sobre el paralelismo tiene que ser distinguida de la psicología que considera ciertos estados de la conciencia como existentes en el espíritu del individuo y como sucediéndose los unos a los otros de acuerdo con sus propias leyes de asociación. Toda la doctrina de la psicología que sigue a Hume fué predominantemente asociacionista. Dados ciertos estados de conciencia, se suponía que eran mantenidos agrupados por otros elementos similares. Entre estos elementos se encontraban los del placer y el dolor. Relacionada con este atomismo de estados conscientes asociados, había una psicología de la acción basada en la asociación del placer y el dolor con ciertas otras sensaciones y experiencias. La doctrina de la asociación era la doctrina psicológica dominante; trataba la experiencia estática, antes que la dinámica.

La penetración del aspecto psicológico, cada vez más profundamente, en el sistema nervioso central demostró que existen series completas de experiencias que podrían ser llamadas sensaciones y que, sin embargo, son sumamente distintas de las que pueden ser consideradas estáticas, tales como el sonido, el olor, el gusto, el color. La asociación pertenecía a ese mundo estático. Se reconocía, cada vez más, que había una gran parte de nuestra experiencia que era dinámica [11]. La forma de funcionamiento estaba presente en algunas de

[11] Las líneas de la asociación siguen las líneas del acto (1924).



las sensaciones que respondían a la inervación de los nervios sensoriales. Había también el estudio de esos trayectos que descienden hasta la víscera, y se los alineaba junto a las experiencias emocionales. Todo el proceso de la circulación de la sangre había sido puesto al descubierto, al igual que la acción que involucraba el repentino cambio de la circulación de la sangre. El temor, la hostilidad, la ira, que exigían movimientos súbitos, o el terror, que privaba al individuo de la capacidad de moverse, se reflejaban en las condiciones viscerales; y también tenían sus aspectos sensoriales conectados con el sistema nervioso central. Había, pues, un tipo de experiencias que no ocupaban un lugar en un mundo estático. Wilhelm Wundt encaró este problema desde el punto de vista de esa clase de psicología, que ofrecía una clave por medio de la cual se podían seguir esas distintas experiencias dinámicas hasta el mecanismo del propio organismo.

El tratamiento que se había dado al sistema nervioso central y a sus nervios sensoriales y motores había sido el de llevar una corriente nerviosa a un sistema nervioso central, el que, a su vez, era responsable por una sensación que se daba en la "conciencia". Para lograr una explicación completa de lo que llamamos el acto, había que seguir hacia arriba el aspecto sensorial y luego, hacia afuera, los resultados motores que ocurrían debido a lo que pasaba en la conciencia. La fisiología a que me he referido se apartaba, en cierto sentido, del campo de la conciencia. Era difícil trasportar semejante mecanismo a los animales inferiores. Eso, por lo menos, sacaba al psicólogo del campo de la experiencia animal. Darwin consideraba al animal como aquello a partir de lo cual evoluciona la conducta humana, del mismo modo que ha evolucionado el organismo humano, y si eso es cierto, entonces debe admitirse que, en algún sentido, la conciencia evoluciona.

El enfoque resultante lo es desde el punto de vista de la conducta misma, y aquí aparece el principio de paralelismo. Lo que ocurre en la conciencia corre paralelamente a lo que ocurre en el sistema nervioso central. Es necesario estudiar el contenido de la forma desde el punto de vista fisiológico y psicológico. El centro de la conciencia, dentro del cual se registra lo que afecta a los nervios sensoriales y del cual surge la conducta debida a imágenes de sensación y de memoria, debe ser sacado del mecanismo fisiológico; y sin embargo es preciso encontrar un paralelo, en lo que ocurre en el sistema nervioso, para lo que el fisiólogo ha puesto en la conciencia en cuanto tal. Lo que he mencionado en punto a las emociones

parecía presentar una contraparte fisiológica para lo que ocurre en la conciencia, un campo que en apariencia pertenecía particularmente al aspecto mental de la vida. Odio, amor, cólera —éstos son aparentemente estados del espíritu. ¿Cómo podrían ser explicados en términos fisiológicos? El estudio de los actos mismos desde un punto de vista evolucionista, y también el estudio de los cambios que ocurren en el organismo mismo cuando se encuentra bajo la influencia de lo que llamamos una emoción, presentan analogía con esos estados emocionales. Podría encontrarse en ellos algo que respondiese decididamente a las emociones.

Un ulterior desarrollo de esa dirección se da en la teoría de las emociones de James. Porque huimos cuando tenemos miedo, y golpeamos cuando estamos furiosos, podemos encontrar en el organismo fisiológico algo que responda al miedo y a la ira. Se trata de una actitud del organismo que responde a dichos estados emocionales, especialmente esas condiciones viscerales a que me he referido y los repentinos cambios de la circulación que se descubren asociados a las emociones. Se torna posible relacionar las condiciones psíquicas con condiciones fisiológicas. El resultado fué que se podía hacer una explicación mucho más completa de la conducta del individuo en términos fisiológicos, que se podía encontrar un paralelo, en el mecanismo del cuerpo y en el funcionamiento de dicho mecanismo, de lo que se explica en términos de conciencia. Esa psicología era denominada, cosa natural, psicología fisiológica. Se trataba de una explicación, en términos de lo que sucedía en el organismo, del contenido que el psicólogo había estado encarando. ¿Qué hay en el acto del animal que responda a esas distintas, así llamadas, categorías psicológicas? ¿Qué hay que responda a las sensaciones, a las reacciones motrices? Cuando estas preguntas fueron contestadas fisiológicamente, involucraron, es claro, mecanismos ubicados dentro del acto, porque todo lo que sucede en el cuerpo es acción. Puede ser acción demorada, pero no hay ahí nada que en sí mismo sea simplemente un estado fisiológico que pueda ser comparado con un estado estático. Llegamos entonces a las sensaciones y nos proponemos explicarlas en términos de una acción refleja completa. Tratamos con la sensación desde el punto de vista del estímulo, y cuando llegamos a encarar los distintos estados emocionales, los encaramos en términos de la preparación para la acción y del acto mismo, tal como está sucediendo [12]. Es decir, se hace ahora esencial relacionar una serie de

[12] Así, John Dewey agregó a la doctrina de James la necesidad del conflicto en la acción para que surgiesen las emociones.



estados físicos con las distintas fases del acto. El paralelismo es, pues, un intento de encontrar analogías entre la acción y los contenidos experimentados.

El resultado inevitable de este análisis fué llevar a la psicología de una forma estática a una dinámica. No se trataba simplemente de relacionar lo que se encontraba en la introspección con lo que se encuentra en el organismo; se convirtió en una cuestión de relacionar, unas con otras, las cosas que se encontraban en la introspección, en la forma dinámica en que los elementos fisiológicos eran relacionados a la vida del organismo. La psicología se hizo, por turno, asociacionista, motriz, funcionalista y finalmente conductista.

La transformación histórica de la psicología fué un proceso que se llevó a cabo gradualmente. La conciencia era algo que no podía ser sencillamente desechado. En los principios de la psicología se produjo un tosco intento de explicar la conciencia como cierta secreción del cerebro, mas ésta fué solamente una fase ridícula de esta transformación. La conciencia existía pero era algo que podía ser puesto en relación cada vez más estrecha con lo que sucedía en el cuerpo. Lo que ocurría allí tenía cierto orden definido. Todo lo que ocurría en el cuerpo era parte de un acto. La primitiva concepción del sistema nervioso central suponía que se podían localizar ciertas facultades del espíritu en ciertas partes del cerebro, pero un estudio del sistema nervioso central demostró la inexistencia de tales correlaciones. Se hizo evidente que no había nada más que vías de comunicación [13]. Las células del cerebro eran vistas como partes de las vías nerviosas provistas de material para continuar el sistema, pero no se encontró nada que condujese a la conservación de una idea como tal. No había en el sistema nervioso central nada que permitiese localizar un trayecto dedicado a las abstracciones. Hubo una época en que el lóbulo frontal fué considerado como la sede de los procesos de pensamiento, pero el lóbulo frontal tampoco representa otra cosa que vías de comunicación. Las vías hacen posible una conducta sumamente complicada, complican el acto enormemente por medio del mecanismo del cerebro; pero no establecen ninguna estructura que responda funcionalmente a las ideas. De modo que el estudio de la conciencia, desde el punto de vista del organismo, llevó inevitablemente a los hombres a contemplar la conciencia misma desde el punto de vista de la acción.

¿Cuál es, por ejemplo, nuestra experiencia que responde al cierre

[13] [Entre los filósofos, Henri Bergson destacó especialmente ese punto. Véase su *Matière et Mémoire.*]

del puño? La psicología fisiológica siguió la acción a lo largo de los nervios que salen de los músculos del brazo y de la mano. La experiencia del acto sería, entonces, la sensación de lo que ocurría; en la conciencia como tal existe un conocimiento de lo que el órgano está haciendo; hay un paralelismo entre lo que sucede en el órgano y lo que ocurre en la conciencia. Este paralelismo, naturalmente, no es completo. Parece haber una conciencia que corresponde solamente a los nervios sensoriales [14]. Tenemos conciencia de algunas cosas y no la tenemos de otras, y la atención parece desempeñar un papel sumamente importante en la determinación de cuál es el caso. El paralelismo que trasportamos no parece ser completo, sino un paralelismo que ocurre solamente en distintos puntos. Lo interesante aquí es que el organismo es ahora el que proporciona las claves para el análisis. Sólo algunas partes de la reacción aparecen en la conciencia como tales. El organismo ha ocupado el lugar primario. La psicología experimental partió de lo que podía aferrar en el sistema fisiológico y luego pretendió descubrir qué había en la conciencia que respondiese a ello. El hombre de ciencia sentía que tenía la misma seguridad que el fisiólogo en cuanto a identificar esos hechos en el sistema nervioso, y, dados esos hechos, podía investigar en la conciencia. Era más sencillo partir de lo neurológico y luego registrar lo que se encontraba en lo psíquico. Así, la aceptación de alguna clase de paralelismo existente entre los contenidos de la conciencia y los procesos fisiológicos del sistema nervioso central condujo a una concepción dinámica de tales contenidos —en términos de actos—, en lugar de estática —en términos de estados—. De esa forma los contenidos de la conciencia eran enfocados desde abajo (es decir, naturalísticamente), antes que desde arriba (es decir, trascendentalmente), por medio de un estudio de los procesos fisiológicos del sistema nervioso central destinado a determinar qué hay en el espíritu que responda a las actividades del organismo fisiológico.

Había una duda en cuanto a los centros directores de la acción unificada. Tenemos tendencia a pensar en el sistema nervioso central desde el punto de vista de un tablero telefónico, con llamadas que llegan y respuestas que salen. Ciertos centros son concebidos como principales. Si se retrocede hasta la base del cerebro, hasta la porción

[14] Siempre tenemos conciencia de lo que hemos hecho, nunca de hacerlo. Estamos siempre conscientes, directamente, sólo de los procesos sensoriales, nunca de los procesos motores; de ahí que seamos conscientes de éstos sólo a través de aquéllos, que son sus resultantes. Los contenidos de la conciencia, en consecuencia, tienen que ser correlacionados con un sistema fisiológico, o adaptados a él, en términos dinámicos, como procesos que se efectúan.



que es la esencia del sistema nervioso central de las formas inferiores, se encuentra allí cierta organización cuya actividad controla otras actividades, pero cuando llegamos a la conducta del individuo humano, no se encuentra ningún sistema semejante en que exista un solo centro directivo o grupo de centros. Se puede ver que los distintos procesos involucrados en la huída del peligro pueden ser procesos de tal modo interrelacionados con otras actividades, que la fiscalización aparezca en la organización. Se ve que un árbol es un posible lugar de fuga, si un toro nos persigue; y, en general, se ven cosas que permiten que se lleve a cabo la actividad en marcha. Un grupo variable de centros puede ser el factor determinante de toda la actividad del individuo. Éste es el concepto que también ha sido trasportado al campo del crecimiento. Ciertas partes del embrión comienzan a crecer, y dominan la acción del crecimiento hasta que algún otro proceso adquiere predominio. En el córtex, ese órgano que en algún sentido responde a la inteligencia humana, no logramos encontrar ninguna fiscalización exclusiva e invariable, es decir, ninguna evidencia de ella en la estructura de la forma misma. De algún modo podemos suponer que el córtex actúa como un todo, pero no podemos retroceder hasta ciertos centros y decir que allí está alojado el espíritu en pensamiento y en acción. Existe una cantidad indefinida de células conectadas entre sí, y su inervación, en algún sentido, conduce a una acción unitaria, pero resulta casi imposible afirmar qué es esa unidad en términos del sistema nervioso central. Todas las distintas partes de la corteza parecen estar involucradas en todo lo que ocurre. Todos los estímulos que llegan al cerebro son reflejados hacia todas las partes del cerebro, y, sin embargo, se consigue una acción unitaria. Resta, pues, un problema que en modo alguno está definitivamente resuelto: la unidad de la acción del sistema nervioso central. Wundt se propuso descubrir ciertos centros que fuesen responsables de esa clase de unidad, pero no existe nada en la estructura del cerebro mismo que aísle ninguna de las partes del cerebro destacándola como la que dirige la conducta en su conjunto. La unidad es una unidad de integración, aunque no podemos decir en detalle cómo se produce dicha integración.

Lo que quería hacer resaltar es que el enfoque de la psicología teórica desde el punto de vista del organismo debe hacerse, inevitablemente, a través de un acento puesto sobre la conducta, sobre lo dinámico antes que sobre lo estático. Naturalmente, es posible trabajar en el otro sentido, es decir, contemplar la experiencia desde el punto de vista del psicólogo y sacar conclusiones acerca de

lo que sucede en el sistema nervioso central. Es posible reconocer, por ejemplo, que no estamos sencillamente a merced de los distintos estímulos que obran en el sistema nervioso central; lo cual es, en cambio, la opinión natural del fisiólogo. Podemos ver esos órganos adaptarse a distintos tipos de estímulos. Cuando llegan las ondas de aire, afectan a los órganos especiales del oído; cuando aparecen los gustos y los olores, los estímulos recorren trayectos en los órganos adecuados que reaccionan. Podrá parecer que existe sólo una reacción del organismo a los estímulos. Esta posición es adoptada en la psicología de Spencer, quien aceptó el principio darwiniano de la evolución. La influencia del ambiente es ejercida sobre el individuo, y la adaptación de éste resulta de las influencias del ambiente sobre él. Spencer concibió el sistema nervioso central como atacado continuamente por estímulos que establecían ciertas vías, de modo que era el ambiente el que moldeaba al individuo.

Sin embargo, los fenómenos de la atención proporcionan distinto cuadro de la conducta. El animal humano es un animal atento, y su atención puede ser concedida a estímulos sumamente leves. Se pueden captar sonidos a la distancia. Todo nuestro proceso inteligente parece residir en la atención selectiva de ciertos tipos de estímulos [15]. Otros estímulos que bombardean el sistema son desviados de algún modo. Dedicamos nuestra atención a una cosa en especial. No sólo abrimos la puerta a ciertos estímulos y la cerramos a otros, sino que nuestra atención es un proceso organizador así como un proceso selectivo. Cuando prestamos atención a lo que vamos a hacer, estamos escogiendo todo un grupo de estímulos que representan actividad sucesiva. Nuestra atención nos permite organizar el campo en que vamos a actuar. Y aquí tenemos al organismo como actuante y determinante de su ambiente. No se trata simplemente de una serie de sentidos pasivos atacados por los estímulos que vienen de afuera. El organismo sale y decide a qué reaccionará, y organiza ese mundo. Un organismo escoge una cosa y otro elige otra distinta, puesto que actuará en forma diferente. Éste es un enfoque de lo que sucede en el sistema nervioso central, un enfoque que el fisiólogo recibe del psicólogo.

La fisiología de la atención es un campo que constituye aún un continente oscuro. El organismo se adapta a ciertos tipos de conducta, y esto resulta de considerable importancia para determinar qué hará el animal. También se dan en el organismo reac-

15 [Véase las Secciones 13 y 14.]



ciones, tales como la huída del peligro, que representan una sensibilidad peculiar. Un sonido en cualquier otra dirección no tendría el mismo efecto. El ojo es sumamente sensible a los movimientos que se efectúan fuera del campo de la visión central, aunque ese sector de la retina del ojo no sea tan sensible a las formas y las distinciones de color. Se busca un libro en una biblioteca, y se lleva una especie de imagen mental del lomo del libro; se torna uno sensible a cierta imagen de un amigo a quien se va a encontrar. Podemos sensibilizarnos a ciertos tipos de estímulos, y podemos construir la clase de acción que llevaremos a cabo. En una serie de reacciones en cadena, el individuo realiza una reacción instintiva y luego se encuentra en presencia de otro estímulo, y así siguiendo; pero, como seres inteligentes, nosotros mismos construímos semejantes reacciones organizadas. En el campo de la atención tiene que existir un mecanismo en el cual se puedan organizar los distintos estímulos con referencia a otros, a fin de que puedan ocurrir ciertas reacciones. La descripción de esto es algo a lo cual podremos llegar mediante un estudio de nuestra propia conducta, y por el momento esto es todo lo que podemos decir.

El paralelismo en psicología se encontraba principalmente dominado por el estudio del sistema nervioso central, y eso llevó inevitablemente a la psicología funcionalista, motriz, voluntarista y finalmente conductista. Cuanto más se podía explicar de los procesos del individuo en términos del sistema nervioso central, tanto más se empleaba, para interpretar la conducta, la pauta proporcionada por el sistema nervioso central. Insisto en que las pautas que uno encuentra en el sistema nervioso central son pautas de acción, no de contemplación, no de apreciación en cuanto tal, sino pautas de acción. Por otra parte, quiero señalar que se puede enfocar el sistema nervioso central desde el punto de vista del psicólogo y plantear ciertos problemas al fisiólogo. ¿Cómo explicará el fisiólogo la atención? Cuando intenta hacerlo, se ve obligado a efectuarlo en términos de las distintas vías de comunicación. Si quiere explicar por qué es elegida una vía en lugar de otra, debe recurrir a esos términos de vías y acciones. No es posible establecer en el sistema nervioso central un principio selectivo que pueda ser aplicado en general; no se puede decir que existe un algo específico en el sistema nervioso central que se encuentra relacionado con la atención; no se puede decir que hay un poder general de la atención. Es preciso explicarlo específicamente, de modo que, aun cuando uno dirija su estudio del sistema nervioso central desde el punto

de vista de la psicología, el tipo de explicación que tendrá que obtener deberá serlo en términos de las vías que representan acción.

Tal, en pocas palabras, es la historia de la aparición, en su forma paralelista, de la psicología fisiológica, una psicología que había pasado a la etapa siguiente al asociacionismo. Por lo común se pone el acento sobre la atención, al seguir las huellas de esta transición, pero el énfasis puesto sobre la atención proviene principalmente del estudio del organismo como tal, y, en consecuencia, debería ser visto dentro del contexto más amplio que hemos presentado.

## 5. El paralelismo y la ambigüedad de "conciencia"

"Conciencia" es un término sumamente ambiguo. A menudo uno identifica la conciencia con cierto algo que existe en determinadas condiciones y no existe en otras. Se la encara de la manera más natural, suponiendo que es algo que sucede en ciertas condiciones del organismo; algo, pues, que puede ser concebido como paralelo a ciertos fenómenos del sistema nervioso, pero no paralelo a otros. Parece no haber conciencia ninguna que responda a los procesos motores como tales; la conciencia que tenemos de nuestra acción es de tipo sensorial y responde a la corriente que viene de los nervios sensoriales que son afectados por la contracción de los músculos. No tenemos conciencia de los procesos motores, pero poseemos un proceso sensorial que corre paralelo a ellos. Tal es la situación de la cual surge el paralelismo. Supone, por un lado, un organismo que es una organización en marcha, que aparentemente puede funcionar sin conciencia. Una persona continúa viviendo cuando se encuentra bajo los efectos de un anestésico general. La conciencia desaparece y la conciencia vuelve, pero el organismo vivo continúa su marcha. Y cuanto más completamente está uno en condiciones de explicar los procesos psicológicos en términos del sistema nervioso central, tanto menos importante se torna esa conciencia.

La afirmación extrema en ese sentido fué hecha por Hugo Münsterberg [16]. Supuso que el organismo mismo continuaba funcionando, pero que había ciertos estados conscientes que respondían a ciertos cambios nerviosos. Si uno decía que hacía algo, ello significaba que había una conciencia del movimiento de un músculo en el cuerpo al hacer ese algo; uno interpretaba la conciencia del comienzo del acto como su propia volición de actuar. Existe sólo una conciencia de ciertos procesos que se llevan a cabo. Empero, el paralelismo, en esta forma extrema, dejaba fuera de la explicación precisamente procesos tales como los de la atención y del carácter selectivo de la conciencia. Si el fisiólogo hubiese podido indicar el mecanismo del sistema nervioso central gracias al cual organizamos nuestra acción, quizá todavía predominaría semejante explicación en términos de ese paralelismo extremo, que consideraría al individuo como simplemente consciente de la selección hecha por el organismo. Pero el proceso mismo de la selección es tan complejo, que se hace casi imposible explicarlo, especialmente en tales términos. La conciencia en cuanto tal es peculiarmente selectiva, y los procesos de selección, de sensibilización del órgano a los estímulos, son algo muy difícil de aislar en el sistema nervioso central. William James señala que el monto de la diferencia que es preciso conceder a ciertos estímulos para hacerlos dominantes es levísimo, y pudo concebir un acto de volición que se aferra a ciertos estímulos y les concede apenas un poco más de énfasis del que les habría concedido de otro modo. Wundt trató de hacer posible el paralelismo suponiendo la existencia de ciertos centros que pudiesen llevar a cabo esa función selectiva. Pero no había ninguna explicación satisfactoria de la forma en que podía conseguirse esa interacción entre un organismo y una conciencia, de la forma en que la conciencia podía actuar sobre un sistema nervioso central. De modo que, en esta etapa del desarrollo de la psicología, tenemos paralelismo más bien que interaccionismo.

La fase paralelística de la psicología se revela, no simplemente como una de las formas pasajeras que han aparecido en la investigación psicológica, sino como una que ha servido para un fin evidente y respondido a una necesidad evidente.

Distinguimos, en algún sentido, las experiencias que llamamos conscientes de las que ocurren en el mundo que nos rodea. Vemos un color y le asignamos cierto nombre. Descubrimos que estamos equivocados, debido a algún defecto de nuestra visión, y recurrimos a los colores espectrales y lo analizamos. Decimos que existe algo que es independiente de nuestro proceso sensorial inmediato. Tratamos de aprehender esa parte de la experiencia que puede ser tomada como independiente de la propia reacción inmediata de uno. Queremos aprehenderla de modo de poder encarar el problema del error. Donde no está involucrado ningún error, no trazamos el límite. Si descubrimos que un árbol visto a la distancia no existe cuando

[16] [Véase *Die Willenshandlung*.]

llegamos al lugar, entonces hemos confundido alguna otra cosa con el árbol. Así, nos es preciso tener un campo al cual referir nuestra propia experiencia; y también necesitamos objetos que sean reconocidos como independientes de nuestra propia visión. Nos hace falta el mecanismo que establezca esa distinción en cualquier momento, y lo generalizamos de este modo. Elaboramos la teoría de la percepción sensorial en términos de los estímulos externos, de modo que podamos aprehender aquello en lo que podamos confiar para distinguirlo de aquello en lo que no podemos confiar del mismo modo. Aun un objeto que está realmente presente puede dar lugar a una discriminación de ese tipo: en el laboratorio se distingue entre estímulo y experiencia sensorial. El experimentador enciende cierta luz y sabe exactamente de qué luz se trata. Puede decir qué ocurre en la retina y en el sistema nervioso central, y luego averigua cuáles son las experiencias. Pone toda clase de elementos en el proceso, de modo que el sujeto los confunda. Obtiene, por un lado, datos conscientes, y, por el otro, los procesos físicos que se llevan a cabo. Trasporta este análisis solamente a un campo que es de importancia para su investigación; y él mismo tiene objetos que podrían ser analizados de igual modo.

Queremos poder distinguir lo que pertenece a nuestra propia experiencia de lo que puede ser formulado, como decimos, en términos científicos. Estamos seguros de algunos procesos, pero no estamos seguros en cuanto a la reacción de las personas a dichos procesos. Reconocemos que existe toda clase de diferencias entre los individuos. Tenemos que establecer esta distinción, de modo que nos vemos obligados a erigir cierto paralelismo entre cosas que existen y tienen un valor uniforme para todos y cosas que varían para ciertos individuos. Aparentemente, obtenemos un campo de conciencia y un campo de cosas físicas que no son conscientes.

Quiero distinguir las diferencias que surgen en el empleo del término "conciencia" para denotar accesibilidad a ciertos contenidos y como sinónimo de esos contenidos mismos. Cuando uno cierra los ojos, se aparta de ciertos estímulos. Si uno toma un anestésico, el mundo es inaccesible para él. Similarmente, el sueño lo torna a uno inaccesible para el mundo. Pues bien, quiero distinguir este uso de la conciencia, el de tornarlo a uno accesible e inaccesible a ciertos campos, y diferenciarlo de los contenidos que son determinados por la experiencia del individuo. Queremos estar en condiciones de estudiar una experiencia que varía con los distintos individuos, es decir, los diferentes contenidos que en cierto sentido



representan el mismo objeto. Deseamos poder separar los contenidos que varían de los contenidos que, de algún modo, nos son comunes a todos. Nuestros psicólogos se proponen decididamente enfocar la experiencia tal como varía con los individuos. Algunas de dichas experiencias dependen de la perspectiva del individuo, y algunas son peculiares de un órgano en especial. Si uno es daltónico, tiene experiencias distintas de las de una persona con ojos normales.

Cuando usamos la palabra "conciencia", entonces, con referencia a las condiciones variables según la experiencia del individuo, ese empleo es completamente distinto del que le damos en el sentido de tornarnos inaccesibles al mundo [17]. En un caso tratamos la situación de una persona que se duerme, distrayendo o centrando su atención, es decir nos referimos a una exclusión completa o parcial de ciertas partes de un campo. El otro empleo concierne a la experiencia de un individuo, en tanto es distinta de la experiencia de cualquier otro, y no sólo diferente en ese sentido, sino también en cuanto difiere de su propia experiencia en distintas oportunidades. Nuestra experiencia varía, no simplemente con nuestro propio organismo, sino también de momento en momento, y, sin embargo, se trata de una experiencia de algo que no ha variado como varían nuestras experiencias; y como queremos estar en condiciones de poder estudiar esa experiencia en esta forma variable, nos es preciso establecer alguna clase de paralelismo. Podría intentarse establecer el paralelismo fuera del cuerpo, pero el estudio de los estímulos nos conduce inevitablemente al estudio del cuerpo mismo.

Distintas posiciones llevarán a distintas experiencias en relación con un determinado objeto, por ej., con una moneda colocada en cierto lugar. Hay otros fenómenos dependientes del carácter del ojo, o del efecto de experiencias pasadas. La forma en que la moneda sería experimentada depende de las experiencias anteriores que puedan haber ocurrido a los distintos individuos. Para una persona es una moneda distinta que para otra; y, no obstante, la moneda existe como una entidad en sí. Más importante aún desde el punto de vista psicológico es la perspectiva de la memoria, por medio de la cual una persona ve una moneda y otra una distinta. Éstos son caracteres que necesitamos separar, y en ello reside la legitimidad de nuestro paralelismo, a saber, en esa distinción existente entre el objeto tal como

[17] [E, incidentalmente, de un tercer uso en que "conciencia" está restringida al plano del funcionamiento de los símbolos. Sobre conciencia, véase "The Definition of the Psychical", *University of Chicago Publications*, III (1903), 77 y ss.; "What Social Objects Must Psychology Presuppose?", *Journal of Philosophy*, VII (1910), 174 y ss.]

puede ser determinado, física y fisiológicamente, como común a todos, y la experiencia que es peculiar a un organismo particular, a una persona particular.

El establecimiento de esta distinción como doctrina psicológica proporciona la clase de psicología que Wundt ha presentado eficaz y exhaustivamente. Ha tratado de presentar al organismo y su medio como objetos físicos idénticos para cualquier experiencia, aunque los reflejos que en ellos provocan las distintas experiencias sean todos diferentes. Dos personas que estudian el mismo sistema nervioso central en la misma mesa de disección lo verán con una pequeña diferencia; y sin embargo ven el mismo sistema nervioso central. Cada una de ellas ha tenido una distinta experiencia en ese proceso. Ahora bien, póngase de un lado el organismo y su medio como objeto común y luego tómese lo que quede, por así decir, y póngase eso en la experiencia de los distintos individuos, y el resultado será un paralelismo: por una parte el mundo físico, y por la otra la conciencia.

La base para esta distinción, como lo hemos visto, es una base familiar y justificable, pero cuando se le da la forma de una psicología, como lo hizo Wundt, llega a sus límites; y si se la lleva más allá, nos conduce a dificultades. La distinción legítima es la que permite que una persona identifique esa fase de una experiencia que le es peculiar a ella, que tiene que ser estudiada en términos de un momento de su biografía. Existen hechos que son importantes sólo en cuanto residen en la biografía del individuo. La técnica de esa clase de separación recurre al ambiente psicológico por un lado y a la experiencia por el otro. De tal modo, una experiencia del objeto mismo es contrastada con la experiencia del individuo, la conciencia por un lado con el mundo no consciente por el otro.

Si seguimos esta distinción hasta sus límites, llegamos a un organismo fisiológico que es el mismo para todas las personas, atacado por una serie de estímulos que es la misma para todos. Es preciso seguir el efecto de tales estímulos en el sistema nervioso central hasta el punto en que un individuo en particular tiene una experiencia específica. Cuando hemos hecho eso en un caso particular, empleamos ese análisis como base para generalizar esa distinción. Podemos decir que existen cosas físicas por un lado y acontecimientos mentales por el otro. Suponemos que el mundo experimentado de cada persona es considerado como un resultado de una serie causal que reside en el interior de su cerebro. Seguimos los



estímulos hasta el cerebro, y decimos que allí se enciende la conciencia. De este modo, sólo nos queda ubicar en definitiva toda la experiencia en el cerebro, y entonces surgen viejos fantasmas epistemológicos. ¿De quién es ese cerebro? ¿Cómo es conocido el cerebro? ¿Dónde reside el cerebro? El mundo entero llega a ubicarse en el cerebro del observador; y su cerebro está ubicado en el cerebro de todos los demás, y así hasta el infinito. Toda clase de dificultades surgen cuando uno intenta convertir esa división paralelista en una división metafísica. Es preciso señalar ahora la naturaleza práctica de esa división.

## 6. El programa del conductismo

Hemos visto que el intento de explicar la experiencia del individuo en cuanto peculiar a él como individuo implica cierta clase de paralelismo. Lo que es accesible sólo para ese individuo, lo que ocurre sólo en el campo de su vida interior, debe ser explicado en su relación con la situación dentro de la cual se lleva a cabo. Un individuo tiene una experiencia y otro tiene otra experiencia, y ambas son explicadas en términos de sus biografías; pero existe un agregado: lo que es común a la experiencia de todos. Y así nuestra explicación científica correlaciona lo que experimenta el individuo mismo, que en definitiva sólo puede ser explicado en términos de su experiencia, con la experiencia que pertenece a todos. Esto es esencial a fin de que podamos interpretar lo que es peculiar al individuo. Siempre separamos lo que es peculiar a nuestra propia reacción, lo que podemos ver y otras personas no pueden, de lo que es común a todos. Referimos a un lenguaje común, a un mundo común, lo que pertenece solamente a la experiencia de un individuo. Y cuando trasportamos esta relación, esta correlación, a lo que ocurre física y fisiológicamente, obtenemos una psicología paralelista.

El color u olor peculiar que cualquiera de nosotros capta es una cuestión privada. Difiere de la experiencia de otros individuos, y al mismo tiempo existe un objeto común al cual se refiere. Es la misma luz, la misma rosa, las que están involucradas en tales experiencias. Lo que tratamos de hacer es seguir estos estímulos comunes a través del sistema nervioso de cada uno de esos individuos. Intentamos alcanzar la explicación en términos universales que responda a esas condiciones particulares. Queremos dominarlas hasta donde nos sea posible, y es esa determinación de las condiciones en que

ocurre la experiencia particular lo que nos permite realizar ese dominio [18].

Si uno dice que su experiencia de un objeto está compuesta de distintas sensaciones y luego se propone explicar las condiciones en que dichas sensaciones ocurren, podrá decir que expresa dichas condiciones en términos de su propia experiencia. Pero son condiciones comunes a todos. Él mide, determina qué es lo que está sucediendo, pero el aparato con que mide, en fin de cuentas, está hecho de sus experiencias sensoriales. Las cosas que son calientes o frías, ásperas o suaves, los objetos mismos, son explicados en términos de sensaciones; pero son explicados en términos de sensaciones que podemos hacer universales, y tomamos esos caracteres comunes de la experiencia y descubrimos, en términos de ellos, las experiencias peculiares a los distintos individuos.

La psicología está interesada en esa correlación, en descubrir qué relación existe entre lo que ocurre en el mundo físico y lo que ocurre en el organismo cuando una persona tiene una experiencia sensorial. Ese programa fué realizado por Hermann Helmholtz [19]. El mundo existía en términos que podían ser explicados por las leyes de la ciencia, es decir: los estímulos eran explicados en términos físicos. Lo que ocurre en el sistema nervioso podía ser explicado cada vez con mayor exactitud, y ello se podía correlacionar con ciertas experiencias definidas que el individuo descubría en su propia vida. Y el psicólogo está interesado en obtener la correlación que existe entre las condiciones en que sucede la experiencia y lo que es peculiar al individuo. Desea hacer que esas explicaciones sean tan universales como resulte posible, y en ese sentido se comporta científicamente. Quiere explicar la experiencia de un individuo tan ajustadamente como pueda, en términos del campo que puede controlar, de las condiciones bajo las cuales aparece. Naturalmente, trata de explicar la conducta del individuo en términos de sus reflejos, y retrotrae, tan lejos como le sea posible, los reflejos más complejos del individuo hasta las formas más sencillas de acción. Emplea, hasta donde puede, una explicación conductista, porque puede ser formulada en términos del mismo campo que él controla.

El motivo que informa a la psicología moderna recibe una expresión en el campo de los tests mentales, donde se obtienen correlaciones entre ciertas situaciones y ciertas reacciones. Es característico de esta psicología el que no sólo es tan conductista como puede (en cuanto que explica, tan completamente como le es posible, la experiencia del individuo en términos objetivos), sino que además le interesa obtener esas explicaciones y correlaciones a fin de controlar la conducta en la mayor medida posible. Vemos que la psicología moderna está interesada en los problemas prácticos, especialmente los de la educación. Tenemos que guiar las inteligencias de chiquillos y niños a hacer cierto definido empleo de los medios y a ciertos tipos definidos de reacciones. ¿Cómo podemos tomar al individuo con sus peculiaridades y llevarlo hacia un tipo de reacción más aproximadamente uniforme? Tiene que tener el mismo lenguaje que los demás, y las mismas unidades de medida; y tiene que adoptar cierta cultura definida como fondo para su propia experiencia. Tiene que adaptarse a ciertas estructuras sociales y convertirlas en parte de sí. ¿Cómo se logrará eso? Estamos tratando con individuos separados, y sin embargo esos individuos tienen que convertirse en partes de un todo común. Queremos obtener la correlación entre este mundo que es común y lo que es peculiar al individuo. De modo que hacemos que la psicología enfoque las cuestiones de la educación y los problemas de la escuela, y tratamos de analizar diferentes inteligencias para poder explicarlas en términos que, hasta donde sea posible, sean comunes; queremos algo que pueda correlacionarse con la tarea que el niño tiene que llevar a cabo. En el lenguaje hablado están involucrados ciertos procesos definidos. ¿Qué hay en él de uniforme y que nos permita identificar qué puede hacer el individuo y qué adiestramiento especial habrá quizá que darle? La psicología penetra también en el campo de las cuestiones comerciales, de venta, de personal; entra en el campo de lo anormal y trata de apoderarse de lo que es peculiar en el individuo anormal y de ponerlo en relación con lo normal, y con las estructuras que reciben su expresión en tales anormalidades. Es interesante ver que la psicología parte de este problema de obtener correlaciones entre la experiencia de los individuos y las condiciones en que ocurre y se propone explicar esa experiencia en términos de la conducta; y que al mismo tiempo trata de hacer un empleo práctico de esa correlación que descubre, para los fines de adiestramiento y fiscalización. Se está convirtiendo, esencialmente, en una ciencia práctica, y ha apartado a un lado los problemas psicológicos y filosóficos que estaban vinculados a los primitivos dogmas en la psicología aso-

[18] [La siguiente interpretación metodológica del paralelismo es analizada más en detalle en la Sección 15.]

[19] [*Die Lehre von dem Tonempfindungen; Handbuch der physiologischen Optik.*]

ciacionista. Tales son las influencias que operan en la psicología conductista.

Esta psicología no es una teoría para oponer a una doctrina asociacionista, y no debe ser considerada como tal. Trata de descubrir cuáles son las condiciones en que surge la experiencia del individuo. Tal experiencia es de una clase que nos retrotrae a la conducta a fin de poder seguirla. Es lo que proporciona una marca distintiva a la investigación psicológica. La historia y todas las ciencias sociales tratan de los seres humanos, pero no son primariamente psicológicas. La psicología puede ser de gran importancia al encarar, digamos, la economía, el problema del valor, del deseo, los problemas de la ciencia política, la relación del individuo con el Estado, las relaciones personales que tienen que ser consideradas en función de los individuos. Puede descubrirse que todas las ciencias sociales tienen una fase psicológica. La historia no es más que biografía, toda una serie de biografías; y, no obstante, todas las ciencias sociales tratan de los individuos en sus caracteres comunes; y donde el individuo resalta como distinto es contemplado desde el punto de vista de lo que logra hacer en el seno de toda la sociedad, o en términos del efecto destructor que pueda tener. Pero no nos ocupa principalmente, en cuanto científicos sociales, el estudio de su experiencia como tal. La psicología se propone elaborar la técnica que le permita encarar esas experiencias que cualquier individuo puede tener en cualquier momento de su vida, y que son peculiares a dicho individuo. Y el método de encarar semejante experiencia consiste en averiguar las condiciones en que ocurre esa experiencia del individuo. Deberíamos proponernos explicar la experiencia del individuo, hasta tan lejos como podamos, en términos de las condiciones en que ella surge. Es esencialmente un problema de control, éste al cual el psicólogo se está dedicando. Tiene, naturalmente, su aspecto de investigación en busca de conocimientos. Queremos aumentar nuestros conocimientos, pero detrás de eso hay un intento de dominar gracias al conocimiento que obtengamos; y resulta sumamente interesante ver que nuestra psicología moderna avanza cada vez más en los campos dentro de los cuales puede obtenerse la fiscalización. Tiene éxito, hasta donde puede establecer correlaciones que es posible poner a prueba. Queremos aprehender los factores de la naturaleza del individuo que pueden ser reconocidos en la naturaleza de todos los miembros de la sociedad pero que pueden ser identificados en el individuo. Son problemas que cada vez avanzan con más fuerza hacia primera fila.



Hay otra fase de la psicología reciente a la que tendría que referirme, a saber, la psicología de la configuración, o psicología de la *Gestalt*, que ha despertado interés en años recientes. En ella vemos el reconocimiento de elementos o fases de la experiencia comunes a la experiencia del individuo y a las condiciones en que dicha experiencia surge [20]. Existen ciertas formas generales del campo de la percepción, tanto en la experiencia del individuo como en los objetos mismos. Pueden ser identificadas. No se puede tomar un color y construirlo a partir de ciertas series de sensaciones. La experiencia, incluso la del individuo, debe partir de algún todo. Debe involucrar algún todo a fin de que podamos obtener los elementos que buscamos. De peculiar importancia para nosotros es este reconocimiento de un elemento común en la percepción del individuo y que es considerado como una condición bajo la cual surge la percepción —posición que se opone a un análisis de la experiencia que se basa en la suposición de que el todo que tenemos en nuestra percepción es simplemente una organización de esos elementos separados. La psicología de la *Gestalt* nos proporciona otro elemento común a la experiencia del individuo y del mundo, elemento que determina las condiciones en que surge dicha experiencia. Así como antes uno tenía que arreglárselas con los estímulos y con lo que pudiese ser rastreado en el sistema nervioso central, así ahora poseemos cierta estructura que tiene que ser reconocida, tanto en la experiencia del individuo como en el mundo condicionante.

Una psicología conductista representa una tendencia definida, antes que un sistema, una tendencia a explicar, hasta donde sea posible, las condiciones en que surge la experiencia del individuo. La correlación recibe su expresión en el paralelismo. El término es infortunado, en cuanto que lleva en sí la distinción entre espíritu y cuerpo, entre lo psíquico y lo físico. Es cierto que todas las operaciones de los estímulos pueden ser rastreadas hasta llegar al sistema nervioso central, de modo que aparentemente nos encontramos en condiciones de introducir el problema dentro de nuestra piel y retroceder hasta algo del organismo, el sistema nervioso central, que es representativo de todo lo que ocurre afuera. Si hablamos de una luz diciendo que influye sobre nosotros, la verdad es que no influye hasta que golpea la retina del ojo. El sonido no ejerce influencia hasta que llega al oído, y así siguiendo, de modo que podemos decir que todo el mundo puede ser explicado en términos de lo que ocurre den-

[20] [W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationaren Zustand; Gestalt Psychology.*]

tro del organismo mismo. Y podemos decir que estamos tratando de correlacionar los sucesos que se dan en el sistema nervioso central, por un lado, y las experiencias del individuo, por el otro.

Pero nos es preciso reconocer que aquí hemos utilizado un atajo arbitrario. No podemos tomar el sistema nervioso central de por sí, ni los objetos físicos aisladamente. Todo el proceso parte de un estímulo e involucra todo lo que ocurre. Así, la psicología correlaciona la diferencia de percepciones con la intensidad física de los estímulos. Podríamos explicar la intensidad de un peso que estuviésemos levantando, en términos del sistema nervioso central, pero ésa sería una forma dificultosa de explicarla. No es eso lo que la psicología trata de hacer. No trata de relacionar una serie de hechos psíquicos con una serie de hechos neurológicos. Procura explicar las experiencias del individuo en términos de las condiciones en que surgen, y tales condiciones muy pocas veces pueden ser explicadas en términos neurológicos. Ocasionalmente podemos seguir el proceso hasta llegar al sistema nervioso central, pero es completamente imposible explicar la mayor parte de las condiciones en tales términos. Fiscalizamos experiencias en cuanto a la intensidad de luz que tenemos, de los ruidos que producimos; las fiscalizamos en términos de los efectos que producimos sobre nosotros mismos por medio del calor y el frío. Así obtenemos nuestra fiscalización. Quizá podamos modificar tales efectos operando sobre los organismos mismos, pero en general tratamos de correlacionar la experiencia del individuo con la situación bajo la cual ésta surge. Queremos conocer las condiciones en que puede aparecer la experiencia. Nos interesa descubrir las leyes de correlación más generales que nos sea posible. Pero el psicólogo está interesado en averiguar la clase de condiciones que pueden ser correlacionadas con la experiencia del individuo. Tratamos de explicar la experiencia del individuo y las situaciones en los términos más comunes que podamos, y esto es lo que confiere su importancia a lo que llamamos psicología conductista. No se trata de una nueva psicología que aparece y ocupa el lugar de un antiguo sistema.

Una psicología objetiva no trata de librarse de la conciencia, sino que trata de explicar la inteligencia del individuo en términos que nos permitan ver cómo se ejerce dicha inteligencia, y cómo puede mejorársela. Es natural, pues, que esta psicología busque una explicación que aproxime entre sí, tanto como sea posible, esas dos fases de la experiencia, o que las traduzca a un lenguaje que sea común para ambos campos. No queremos dos idiomas, uno de ciertos hechos físicos y otro de ciertos hechos conscientes. Si se lleva ese análisis al límite, se consiguen resultados como los de decir que todo lo que ocurre en la conciencia tiene que estar localizado, en cierto modo, en la cabeza, porque se ha seguido los rastros de cierta clase de relación causal que afecta a la conciencia. La cabeza de que se habla no es explicada en términos de la cabeza que se observa. Bertrand Russell dice que la cabeza real a que se refiere no es la que el fisiólogo contempla, sino la cabeza del propio fisiólogo. A los psicólogos les resulta infinitamente indiferente el que esto sea así o no. No es un problema de la psicología actual, y el conductismo no tiene que ser considerado como legítimo hasta cierto punto y creer que luego se derrumba. La psicología conductista sólo se propone obtener una explicación común que resulte significativa y haga que nuestra correlación tenga éxito. La historia de la psicología se ha movido en esta dirección, y cualquiera que observe lo que ocurre en las Asociaciones de Psicología en los momentos actuales, y la forma en que la psicología es trasportada a otros campos, verá que el interés, el impulso que la informa, reside en obtener una correlación que permita a la ciencia controlar las condiciones de la experiencia.



El término "paralelismo" tiene una inferencia desdichada: está histórica y filosóficamente unido al contraste de lo físico con lo psíquico, de la conciencia con el mundo inconsciente. En la actualidad, no hacemos otra cosa que explicar qué es una experiencia en relación con las condiciones bajo las cuales surge. Ese hecho se oculta detrás del "paralelismo", y para encontrar la correlación es preciso explicar ambos campos en un lenguaje tan común como sea posible, y el conductismo es simplemente un movimiento en esa dirección. La psicología no es algo que trate de la conciencia; trata de la conciencia del individuo en su relación con las condiciones en las cuales la experiencia se da. Es psicología social cuando las condiciones son sociales. Es conductista cuando el enfoque de la experiencia se hace a través de la conducta [21].

[21] A fin de evitar ciertas inferencias metafísicas, quiero decir que del hecho de que tengamos, por un lado, experiencia individual, que quizá puede ser privada en el sentido de lo personal a que me he referido, y de que tengamos, por el otro lado, un mundo común, no se sigue que haya dos planos separados de existencia o realidad que deban ser distinguidos metafísicamente el uno del otro. Mucho de lo que aparece sencillamente como experiencia de un individuo, como sus propias sensaciones o percepciones, se torna público más tarde. Todo descubrimiento, como tal, comienza con experiencias que tienen que ser explicadas en términos de la biografía del descubridor. El hombre puede advertir excepciones e inferencias que otras personas no ven, y sólo puede registrarlas en términos de su propia experiencia. Las pone en esa forma a fin de que otras personas puedan recibir una experiencia semejante, y luego se propone descubrir cuál es la explicación de ese extraño hecho. Elabora hipótesis y las pone a prueba, y entonces

ellas se convierten en posesión común. Es decir que existe una estrecha relación entre estos dos campos de lo psíquico y lo físico, lo privado y lo público. Hacemos distinciones entre ellos, reconociendo que el mismo factor puede ser ahora sólo privado y convertirse más tarde en público. Es tarea del descubridor, por medio de sus observaciones, y por medio de sus hipótesis y experimentos, transformar continuamente lo que es su propia experiencia privada en una forma universal. Lo mismo puede decirse de otros campos, como en la obra de un gran artista que toma sus propias emociones y les da una forma universal, para que otros puedan penetrar en ellas.

# *PARTE II*

# ESPÍRITU

## 7. WUNDT Y EL CONCEPTO DEL GESTO

El campo de la ciencia social que más nos interesa fué inaugurado gracias a la obra de Darwin y a la más detallada presentación de Wundt.

Si tomamos la explicación paralelista de Wundt, tenemos un punto de vista desde el cual podemos encarar el problema de la experiencia social. Wundt se propuso demostrar el paralelismo existente entre lo que ocurre en el cuerpo, tal como es representado por los procesos del sistema nervioso central, y lo que sucede en las experiencias que el individuo reconoce como propias. Tuvo que descubrir lo que era común a ambos campos —lo que, en la experiencia psíquica, pudiese ser explicado en términos físicos [1].

Wundt aisló una valiosísima concepción del gesto que más tarde se convierte en un símbolo, pero que se descubre en sus primeras etapas como una parte de un acto social [2]. Se trata de esa parte del acto social que sirve de estímulo para otras formas implicadas en el mismo acto social. He proporcionado la ilustración de una riña de pe-

[1] [Cf. *Grundzüge der physiologischen Psychologie.*]
El defecto fundamental del paralelismo psicológico de Wundt es el defecto fundamental de todos los paralelismos psicológicos: el paralelismo requerido no es, en rigor, completo por el lado psíquico puesto que sólo la fase sensorial, y no la motriz, del proceso fisiológico de la experiencia tiene una correlación psíquica; de ahí que el aspecto psíquico del paralelismo requerido sólo pueda ser completado fisiológicamente; quedando, de tal modo, destrozado. Y este defecto fundamental de su paralelismo psicológico vicia el análisis de las experiencias sociales —y especialmente de la comunicación—, que él basa en el supuesto de ese paralelismo.

[2] [*Völkerpsychologie*, Vol. I. Para el tratamiento que Mead hace de Wundt, compárese "The Relations of Psychology and Philology", *Psychological Bulletin*, I (1904), págs. 375 y ss., con el más crítico "The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion", *ibid.*, III (1906), págs. 393 y ss.]

rros como método para presentar el gesto. El acto de cada perro se convierte en el estímulo de la reacción del otro perro. Existe, pues, una relación entre ambos; y así como el acto es contestado por el otro perro, el primero sufre, a su vez, cambios. El propio hecho de que el otro perro esté dispuesto a atacar a otro se convierte en estímulo para que el otro perro cambie su actitud o su posición. No bien ha hecho tal cosa, cuando tal cambio de actitud del segundo perro hace, a su turno, que el primero cambie de actitud. Tenemos ahí una conversación de gestos. No se trata, empero, de gestos en el sentido de que sean significantes. No suponemos que el perro se diga: "Si el animal viene desde esa dirección, me saltará a la garganta, y entonces yo me volveré hacia ese otro lado". Lo que ocurre es un cambio efectivo en su posición debido a la aproximación del otro perro.

Descubrimos una situación similar en el pugilismo y la esgrima, en las fintas y paradas que son iniciadas por parte del otro. Y entonces el primero de los dos, a su vez, cambia su ataque; puede que se efectúe una considerable cantidad de movimientos de avance y de retroceso antes de que se propine realmente un golpe. Es la misma situación que en la riña de perros. Para tener éxito el individuo no debe detenerse a considerar gran parte de su ataque y su defensa; por el contrario es preciso que la lleve a cabo inmediatamente. Tiene que adaptarse "instintivamente" a la actitud del otro individuo. Por supuesto, puede razonarla. Puede fintear deliberadamente a fin de abrir un punto de ataque. Pero gran parte tiene que hacerse sin deliberación.

En este caso tenemos una situación en que ciertas partes del acto se convierten en un estímulo para que el otro individuo se adapte a dichas reacciones; y esa adaptación se convierte a su vez en estímulo para que el primero cambie su acto y comience otro distinto. Hay una serie de actitudes, de movimientos, por parte de estos individuos, que pertenecen a los comienzos de actos que son estímulos para las reacciones que se presentan. El comienzo de una reacción se convierte en estímulo para que el primer individuo cambie su actitud, para que adopte un acto distinto. El término "gesto" puede ser identificado con estos comienzos de actos sociales que son estímulos para la reacción de otros individuos. Darwin estaba interesado en tales gestos porque expresaban emociones, y los encaró principalmente como si ésa fuera su única función. Consideraba que, con referencia a otros individuos, servían la misma función que con referencia a su propia observación. Para Darwin, los gestos expresaban emociones del animal; en la actitud del perro veía la alegría con que acompañaba



a su amo a dar un paseo. Su tratamiento de los gestos estaba planteado en su casi totalidad en tales términos.

A Wundt le fué fácil demostrar que no se trataba de un punto legítimo de ataque del problema de tales gestos. En el fondo, ellos no servían a la función de la expresión de los sentimientos; ése no era el motivo de que fuesen estímulos, sino que más bien lo eran porque formaban parte de complejos actos en los que distintos individuos estaban involucrados. Se convertían en herramientas por medio de las cuales reaccionaban los otros individuos. Cuando causaban cierta reacción, eran cambiados a su vez, en reacción al cambio que se efectuaba en la otra forma (o individuos de cualquier especie). Forman parte de la organización del acto social, y son elementos altamente importantes de dicha organización. Para el observador humano, son expresiones de emoción, y esa función de expresar emoción puede convertirse legítimamente en el campo de trabajo del artista y del actor. El actor se encuentra en la misma posición que el poeta: expresa emociones mediante su propia actitud, sus tonos de voz, sus gestos, así como el poeta, por medio de su poesía, expresa sus emociones y provoca esa emoción en los demás. De tal modo tenemos una función que no se encuentra en el acto social de esos animales, ni en gran parte de nuestra propia conducta, tal como la del pugilista y el esgrimista. Este juego recíproco se lleva a cabo de modo que los gestos ejecutan sus funciones, provocan las reacciones en los otros, y estas reacciones se convierten a su vez en estímulos para la readaptación, hasta que el acto social mismo puede ser efectuado. Otra ilustración de esto es la relación del padre con el niño, el grito estimulante de éste, el tono de respuesta por parte de la forma-padre, y el consiguiente cambio en el grito de la forma-niño. Aquí tenemos una serie de adaptaciones de las dos formas, que llevan a cabo un acto social involucrado en el cuidado del niño. Y así, en todos estos ejemplos, vemos un proceso social en el cual se puede aislar el gesto que tiene su función en tal proceso y que puede convertirse en una expresión de emociones o llegar a ser más tarde la expresión de un significado, una idea.

La situación primitiva es aquella en que se da el acto social, acto que involucra la interacción de distintas formas, y en consecuencia, la adaptación recíproca de la conducta de las distintas formas, en la realización del proceso social. Dentro de dicho proceso se puede encontrar lo que denominamos los gestos, esas fases del acto que producen la adaptación a la reacción de la otra forma. Estas fases

del acto llevan consigo la actitud tal como la reconoce el observador, y también lo que llamamos la actitud interna. El animal puede estar furioso o tener miedo. Éstas son actitudes emocionales que están detrás de los actos, pero son sólo partes del proceso total que se lleva a cabo. La ira se expresa en el ataque; el miedo se expresa en la huída. Podemos ver, pues, que los gestos significan estas actitudes por parte de la forma, es decir, tienen ese significado para nosotros. Vemos que un animal está furioso y que se encuentra a punto de atacar. Sabemos que eso existe en la acción del animal y que es revelado por la actitud del mismo. No podemos decir que el animal quiera hacerlo en el sentido de que haya adoptado una determinación reflexiva de atacar. Un hombre puede golpear a otro antes de querer hacerlo; puede sobresaltarse y huir de un ruido fuerte que resuena a su espalda, antes de saber qué está haciendo. Si tiene la idea en el espíritu, entonces el gesto no sólo le indica eso al observador, sino que también significa la idea que tiene el individuo. En un caso el observador ve que la actitud del perro representa ataque, pero no dice que ello represente una determinación consciente de atacar por parte del perro. Empero, si alguien sacude el puño ante el rostro de uno, surge la suposición de que, no sólo ha adoptado una actitud hostil, sino que también hay alguna idea detrás de ella. Se supone que eso significa, no sólo un posible ataque, sino que, además, el individuo tiene una idea en su experiencia.

Ahora bien, cuando ese gesto representa la idea que hay detrás de él y provoca esa idea en el otro individuo, entonces tenemos un símbolo significante. En el caso de la riña de perros, tenemos un gesto que provoca una reacción adecuada; en el caso actual tenemos un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo. Cuando el gesto llega a esa situación, se ha convertido en lo que llamamos "lenguaje". Es ahora un símbolo significante y representa cierto significado [3].

El gesto es esa parte del acto individual frente al que se produce la adaptación por parte de otros individuos en el proceso social de la conducta. El gesto vocal se convierte en símbolo significante (carente de importancia, como tal, en el aspecto simplemente afectivo de la experiencia) cuando produce el mismo efecto sobre el individuo que lo hace que sobre el individuo a quien está dirigido o que explícitamente reacciona a él, y de tal modo involucra una referencia a

[3] [Véase "A Behavioristic Account of the Significant Symbol", *Journal of Philosophy*, XIX (1922), págs. 157 y ss.]



la persona del individuo que lo hace. El gesto en general, y el gesto vocal en especial, indica uno u otro objeto dentro del campo de la conducta social, un objeto de interés común a todos los individuos involucrados en el acto social así dirigido hacia o sobre ese objeto. La función del gesto es posibilitar la adaptación entre los individuos involucrados en cualquier acto social dado, con referencia al objeto o objetos con que dicho acto está relacionado; y el gesto significante o símbolo significante proporciona facilidades mucho mayores, para tal adaptación y readaptación, que el gesto no significante, porque provoca en el individuo que lo hace la misma actitud hacia él (o hacia su significación) que la que provoca en otros individuos que participan con el primero en el acto social dado, y así le torna consciente de la actitud de ellos hacia el gesto (como componente de la conducta de él) y le permite adaptar su conducta subsiguiente a la de ellos a la luz de la mencionada actitud. En resumen, la conversación de gestos conscientes o significantes es un mecanismo mucho más adecuado y eficaz de adaptación mutua dentro del acto social —ya que involucra la adopción, por cada uno de los individuos que lo llevan a cabo, de las actitudes de los otros hacia él— que la conversación de gestos inconsciente o no significante.

Cuando, en cualquier acto o situación social dada, un individuo indica por medio de un gesto, a otro individuo, lo que éste tiene que hacer, el primer individuo tiene conciencia de la significación de su propio gesto —o la significación de su gesto aparece en su propia experiencia—, en la medida en que adopta la actitud del segundo individuo hacia ese gesto y tiende a reaccionar ante ella implícitamente del mismo modo como el segundo individuo reacciona ante ella explícitamente. Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando provocan implícitamente en un individuo que los hace las mismas reacciones que provocan explícitamente —o que se supone que deben provocar— en otros individuos, los individuos a quienes están dirigidos; y en todas las conversaciones de gestos, dentro del proceso social, ya sean externas (entre distintos individuos) o internas (entre un individuo dado y él mismo), la conciencia que tiene el individuo del contenido y flujo de la significación involucrada depende de que adopte de ese modo la actitud del otro hacia sus propios gestos. De esta manera, todo gesto llega, dentro de un grupo o comunidad social dados, a representar un acto o reacción especial, a saber, el acto o reacción que provoca explícitamente en el individuo a quien está dirigido, e implícitamente en el individuo que lo hace; y este acto o reacción especial que el gesto re-

presenta, es su significación como símbolo significante. La existencia del espíritu o de la inteligencia sólo es posible en términos de gestos como símbolos significantes; porque sólo en términos de gestos que son símbolos significantes puede existir el pensamiento — que es simplemente una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo por medio de tales gestos. La internalización en nuestra experiencia de las conversaciones de gestos externas que llevamos a cabo con otros individuos, en el proceso social, es la esencia del pensamiento; y los gestos así internalizados son símbolos significantes porque tienen las mismas significaciones para todos los miembros de la sociedad o grupo social dado, es decir, provocan respectivamente las mismas actitudes en los individuos que las hacen que en los que reaccionan a ellos: de lo contrario el individuo no podría internalizarlos o tener conciencia de ellos y de sus significaciones. Como veremos, el mismo procedimiento responsable de la génesis y existencia del espíritu o conciencia —a saber, la adopción de la actitud del otro hacia el espíritu de uno, o hacia la conducta de uno— involucra también la génesis y existencia, al mismo tiempo, de los símbolos significantes o gestos significantes.

En la doctrina de Wundt, el paralelismo entre el gesto y la emoción o la actitud intelectual del individuo hace posible establecer un paralelismo semejante en el otro individuo. El gesto provoca en la otra forma un gesto que despertará o provocará la misma actitud emocional y la misma idea. Cuando esto ha sucedido, los individuos han comenzado a hablar entre sí. Antes me referí a una conversación de gestos que no involucraba símbolos o gestos significantes. Los perros no hablan el uno con el otro; no existen ideas en el espíritu de los perros; tampoco suponemos que el perro trate de expresar una idea al otro perro. Pero si el gesto, en el caso del individuo humano, tiene paralelo a sí cierto estado psíquico que es la idea de lo que la persona está por hacer, y si este gesto provoca un gesto semejante en el otro individuo y una idea similar, entonces se convierte en un gesto significante. Representa las ideas de los espíritus de ambos.

Existe cierta dificultad para llevar a cabo este análisis, si aceptamos el paralelismo de Wundt. Cuando una persona sacude un puño ante las narices de uno, se trata de un gesto en el sentido en que usamos el término, el comienzo de un acto que provoca una reacción por parte de uno. La reacción puede variar: puede depender de la estatura del hombre, puede consistir en que no agite el puño a su vez, o puede significar una fuga. Es posible toda una serie de distintas reacciones. A fin de que la teoría de Wundt sobre el origen del lenguaje pueda ser puesta en práctica, el gesto que emplea el primer individuo tiene que ser reproducido, en algún sentido, en la experiencia del individuo de modo de provocar la misma idea en su espíritu. No debemos confundir el comienzo del lenguaje con sus etapas posteriores. Es muy cierto que, en cuanto vemos la actitud del perro, decimos que representa un ataque, o que cuando vemos a una persona mirando en torno en busca de una silla sabemos que significa que querría sentarse. El gesto significa todos esos procesos, y esa significación es provocada por lo que vemos. Pero se supone que estamos en los comienzos del desarrollo del lenguaje. Si presumimos que existe cierto estado psíquico que responde a un estado físico, ¿cómo llegaremos al punto en que el gesto provocará el *mismo* gesto en la actitud del otro individuo? En el comienzo, el gesto de la otra persona representa lo que uno hará al respecto. No significa lo que él está pensando, ni su emoción. Suponiendo que el ataque airado de él despertara miedo en uno, entonces uno no tendría cólera en el espíritu, sino miedo. El gesto de él significa miedo, por lo que a uno respecta. Ésta es la situación primitiva. Cuando un perro grande ataca a uno pequeño, el pequeño mete el rabo entre las patas y huye, pero el gesto no provoca en el segundo individuo lo que provocó en el primero. La reacción es, por lo general, de una clase distinta que el estímulo del acto social, y se provoca una acción distinta. Si se supone que existe cierta idea que responde a ese acto, entonces uno querrá, en una etapa posterior, alcanzar la idea que tenía la primera forma, pero, originariamente, la idea de uno será la propia idea que responde a cierto fin. Si decimos que al gesto "A" corresponde una idea "a" y al gesto B, una idea "b", entonces, como el gesto "A" de la primera forma provoca un gesto "B", y su idea relacionada "b", en la segunda forma la idea que responde al gesto "A" no es la idea "a", sino la idea "b". Semejante proceso no puede provocar en un espíritu precisamente la idea que la otra persona tiene en el suyo.

En términos del análisis psicológico wundtiano de la comunicación, ¿cómo obtiene o experimenta, un organismo reaccionante, la misma idea o correlación psíquica, de cualquier gesto dado, que tiene el organismo que hace ese gesto? La dificultad reside en que Wundt presupone personas como antecedentes del proceso social, a fin de explicar la comunicación dentro de ese proceso, en tanto que, por el contrario, ha de darse cuenta de ellas en términos del proceso social, y en términos de comunicación; y los individuos deben ser

puestos en relación esencial dentro de ese proceso, antes de que la comunicación, o el contacto entre los espíritus de distintos individuos, se haga posible. El cuerpo no es un yo, como tal; sólo se convierte en persona cuando ha desarrollado un espíritu dentro del contexto de la experiencia social. No se le ocurre a Wundt explicar la existencia y el desarrollo de personas y espíritus dentro del proceso social de la experiencia, o en términos de éste; y su presuposición de que ellos hacen posible este proceso, y la comunicación dentro de él, invalida su análisis de dicho proceso. Porque si, como lo hace Wundt, se presupone desde el comienzo la existencia del espíritu, como explicadora o posibilitadora del proceso social de la experiencia, entonces el origen de los espíritus y la interacción entre los espíritus se convierten en misterios. Pero si, por el contrario, se considera el proceso social de la experiencia como previo (en una forma rudimentaria) a la existencia del espíritu y se explica el origen de los espíritus en términos de la interacción entre individuos dentro de ese proceso, entonces, no sólo el origen de los espíritus, sino también la interacción de éstos (que de tal modo se ve que es inherente a la naturaleza misma de ellos y presupuesta por su existencia o desarrollo) dejan de parecer misteriosos o milagrosos. El espíritu surge a través de la comunicación, por una conversación de gestos en un proceso social o contexto de experiencia —y no la comunicación a través del espíritu.

De tal modo, Wundt pasa por alto el importante hecho de que la comunicación es fundamental para la naturaleza de lo que denominamos "espíritu"; y precisamente en el reconocimiento de este hecho podrán encontrarse principalmente el valor y la ventaja de una explicación conductista del espíritu. Así, el análisis de la comunicación hecho por Wundt presupone la existencia de espíritus que están en condiciones de comunicarse, y esta existencia sigue siendo un misterio inexplicable en su base psicológica; en tanto que el análisis conductista de la comunicación no hace semejante presuposición, sino que, por el contrario, explica la existencia de espíritus en términos de comunicación y experiencia social; y considerando a los espíritus como fenómenos que han surgido y se han desarrollado del proceso de comunicación y de la experiencia social en general —fenómenos que, por lo tanto, presuponen ese proceso antes que ser presupuestos por éste—; este análisis logra arrojar verdadera luz sobre la naturaleza de los mismos. Wundt conserva un dualismo o separación entre el gesto (o símbolo) y la idea, entre el proceso sensorial y el contenido psíquico, porque su paralelismo psicológico le obliga a dicho dualismo; y, aunque reconoce la necesidad de establecer una relación funcional entre ellos, en términos del proceso de comunicación dentro del acto social, la única relación de esta clase que puede establecerse sobre su base psicológica es tal, que no logra en modo alguno esclarecer la conexión que el contexto de la experiencia social tiene con la existencia y desarrollo del espíritu. Tal esclarecimiento es proporcionado sólo por el análisis conductista de la comunicación, y por la explicación de la naturaleza del espíritu en términos de la comunicación a que dicho análisis lleva.



## 8. La imitación y el origen del lenguaje

La dificultad de Wundt ha sido resuelta en el pasado gracias al concepto de imitación. Por supuesto, si fuese cierto que cuando una persona sacude el puño ante las barbas de otra ésta la imita, estaría haciendo lo que hace ella y teniendo la misma idea que ella. Existen, en rigor, ciertos casos en que las relaciones son parecidas a los estímulos del acto social, pero por regla son distintas. Y, sin embargo, se ha supuesto generalmente que ciertas formas se imitan entre sí. Se ha estudiado mucho este problema de la imitación y del papel que, según se supone, representa en la conducta, especialmente en las formas inferiores; pero el resultado de este estudio ha sido minimizar la imitación, incluso en la conducta de los animales superiores. El mono ha sido tradicionalmente el animal más imitador, pero en los estudios científicos se descubrió que tal cosa era un mito. El mono aprende rápidamente, pero no imita. Los perros y los gatos han sido estudiados desde ese punto de vista, y no se ha descubierto que la conducta de una forma sirviese a los fines de provocar el mismo acto en la otra forma.

En la forma humana parece haber imitación en el caso de un gesto vocal, el gesto importante por lo que respecta al lenguaje. De modo que el filólogo, en especial, antes de que el psicólogo obtuviese un análisis exacto, adoptó la suposición de que imitamos los sonidos que escuchamos. Parecía haber muchas evidencias de ello en ciertos individuos animales, especialmente en aquellos que emplean una articulación fonética más rica, tales como los pájaros. Al gorrión puede enseñársele a imitar al canario poniéndolo en estrecha relación con éste. El loro aprende a "hablar". Ya veremos que no se trata de verdadero lenguaje hablado, porque el ave no expresa ideas, pero por lo común decimos que el loro imita los sonidos que aparecen en su derredor.

La imitación, como instinto general, está ahora desacreditada en la psicología humana. Hubo una época en que la gente creía que existía un impulso definido, por parte del animal humano, para hacer lo que le veía hacer a otra gente. Por parte de los niños hay mucho de aparente imitación. También entre las formas no desarrolladas existe un habla que no parece ser otra cosa que imitación. Existen personas a quienes consideramos poco inteligentes, que repiten cosas sin tener ninguna idea de lo que se quiere decir: una pura repetición de sonidos que escuchan. Pero todavía sigue en pie la duda de por qué habría la forma de imitar de ese modo. ¿Hay algún motivo para la imitación? Suponemos que toda conducta tiene como motivo alguna función. ¿Cuál es la función de la imitación? Aparentemente, obtenemos una respuesta en el desarrollo de las formas jóvenes. El zorro joven sigue a sus padres, caza con ellos, aprende a capturar o evitar determinados animales; originariamente no rechaza el olor del hombre, pero después de haber estado con el zorro viejo, el olor de un hombre le hace huir. Existe, en este caso, una serie de reacciones que se asocian definitivamente a un estímulo especial; si la forma joven acompaña al padre, las reacciones que existen en su naturaleza se asocian a ciertos estímulos definidos. De una manera sumamente generalizada, podemos hablar del zorro considerando que imita a sus padres y rehuye al hombre. Pero esto no significaría que la fuga es un acto automático de imitación. El zorro joven ha sido colocado en una situación en que huye, y cuando el olor del hombre está presente, se torna definidamente asociado con esa reacción de fuga. Ninguna forma joven de los animales inferiores imita simplemente los actos de la forma adulta, sino que adquiere, durante su período de infancia, la asociación de un grupo de reacciones más o menos instintivas con ciertas series de estímulos.

Las observaciones y salvedades anteriores, como lo veremos, no justifican el sentido discutible en que a menudo se ha empleado la noción de imitación. El término "imitación" se tornó de grande importancia, por un tiempo, en la psicología social y en la sociología. Fué usado como base para toda una teoría de la sociología, por el sociólogo francés Gabriel Tarde [4]. Al principio, el psicólogo, sin un análisis adecuado, suponía que en la persona existía la tendencia a hacer lo que hacen otras personas. Se puede ver cuán difícil sería elaborar ningún mecanismo de esa clase. ¿Por qué habría de guiñar una persona, cuando otra hace un guiño? ¿Qué estímulo

[4] [*Les lois de l'imitation.*]



haría que otra persona actuase de ese modo? ¿La visión de otra persona actuando de otra manera? Es ésta una suposición imposible.

En el paralelismo de Wundt tenemos la base de su explicación del lenguaje. Wundt supuso una situación física que tiene cierto significado para la conducta de la forma, y por otra parte supuso un complejo psíquico de ideas que son, en cierto sentido, la expresión de valores fisiológicos o biológicos. Su problema es obtener de esta situación el lenguaje como comunicación significante.

Existen situaciones tales como las representadas por la conversación de gestos a que me he referido, situaciones en las que ciertas fases del acto se convierten en estímulos para que las formas involucradas en ellas lleven a cabo su parte del acto. Ahora bien, estas partes del acto que constituyen estímulos para las otras formas, en su actividad social, son gestos. Los gestos son, pues, esa parte del acto responsable por su influencia sobre otras formas. El gesto, en cierto sentido, representa al acto en el grado en que afecta a la otra forma. La amenaza de violencia, como la del puño cerrado, es el estímulo para que la otra forma se defienda o huya. Lleva en sí el sentido del acto mismo. No me refiero al sentido en términos de conciencia reflexiva, sino en términos de conducta. Para el observador el gesto significa el peligro y la respuesta del individuo a ese peligro. Provoca cierta clase de acto. Si suponemos una conciencia en la cual no sólo está presente el estímulo en la forma de una sensación, sino también una idea, entonces hay en el espíritu la sensación en la que este estímulo aparece, una visión del puño cerrado, y, además, la idea del ataque. Puede decirse que el puño cerrado, en cuanto que evoca esa idea, significa el peligro.

Y bien, el problema consiste en introducir esta relación entre la idea y el símbolo mismo en la conversación de gestos. Como señalé antes, esta relación no está dada en la reacción inmediata de lucha o huída. Puede estar presente, pero en lo que respecta a la conversación de gestos, un acto de una clase provoca un acto de una clase distinta en la otra forma. Es decir, que la amenaza involucrada, lleva, digamos, a la huída. La idea de huída no es la idea de ataque. En la conversación de gestos está la preparación para el proceso social completo que involucra las acciones de distintas formas individuales, y los gestos, que son partes del acto, sirven para estimular a las otras formas. Provocan actos diferentes a ellos. El grito de un niño provoca la reacción del cuidado de la madre; el uno es temor y el otro protección. La reacción no es en modo alguno idéntica al otro acto. Si existe una idea, en el sentido wundtiano —es decir el con-

tenido psicológico que responde a cierto estímulo especial—, tal idea no aparecería en la reacción.

Lo que el lenguaje parece expresar es una serie de símbolos que responden a cierto contenido mensurablemente idéntico en la experiencia de los distintos individuos. Si ha de haber comunicación como tal, el símbolo tiene que significar lo mismo para todos los individuos involucrados. Si una cantidad de individuos reaccionan de distintas maneras a los estímulos, el estímulo significa diferentes cosas para ellos. Si una cantidad de personas levanta un peso, una adopta una posición y otra una posición distinta. Si se trata de un proceso cooperativo que requiere distintas clases de reacciones, entonces el llamado a actuar por parte de un individuo provoca distintas reacciones en los otros. La conversación de gestos no lleva en sí un símbolo que tenga una significación universal para todos los distintos individuos. Puede ser absolutamente eficaz sin eso, ya que el estímulo que un individuo proporciona puede ser el adecuado para provocar distintas reacciones en los individuos del grupo. No es esencial que los individuos concedan una significación idéntica al estímulo especial a fin de que cada uno reaccione adecuadamente. La gente se reúne en una muchedumbre y se mueve de un lado a otro; se adapta a las personas que se acercan a ella, como decimos, inconscientemente. Se mueven en forma inteligente los unos con respecto a los otros, pero encuentran en los gestos de los otros, en sus actitudes y movimientos, estímulos adecuados para distintas reacciones. Esto ilustra una conversación de gestos en la que hay actividad cooperativa sin símbolo alguno que signifique la misma cosa para todos. Por supuesto, es posible que individuos inteligentes, en semejantes condiciones, traduzcan esos gestos en símbolos significantes, pero no es preciso detenerse a traducir en términos de esa clase. Semejante conversación universal no es en modo alguno esencial para la conversación de gestos en la conducta cooperativa.

Tal conducta cooperativa es, presumiblemente, el único tipo de conducta que uno encuentra entre las hormigas y las abejas. En estas complejísimas sociedades existe una interrelación de distintas formas, que aparentemente es tan compleja, en muchos sentidos, como la conducta humana. En algunos de los hormigueros grandes hay sociedades de un millón de individuos, divididos en distintos grupos con distintas funciones. Lo que es un estímulo de acción para uno conduce a una distinta reacción en otro. Existe una actividad cooperativa, pero no hay evidencia alguna de ningún lenguaje significante



en la conducta de estos insectos. Naturalmente, es un campo en que todavía está por hacerse gran parte del trabajo, pero, aun así, no se han encontrado pruebas de ningún símbolo significante.

Quiero dejar aclarada la diferencia entre estas dos situaciones. Puede haber un alto grado de inteligencia, en el sentido en que usamos ese término, en la conducta de los animales, sin ningún símbolo significante, sin ninguna presentación de significaciones como tales. Lo esencial es la actividad cooperativa, de modo que el gesto de uno provoque la reacción adecuada en otros. Pero el gesto de uno puede provocar reacciones completamente distintas por parte de otras formas, y al mismo tiempo no haber una significación común que todas las distintas formas asignen a un gesto en especial. No existe ningún símbolo común que signifique alimento para las hormigas. Alimento significa muchísimas cosas, cosas que tienen que ser reunidas, que tienen que ser acopiadas, que tienen que ser acarreadas por las obreras y ser colocadas en la boca de las hormigas-soldados. No existe ninguna prueba de que haya algún símbolo que signifique alimento como tal. La vista, el olor de la comida y su posición provocan ciertas reacciones. Una hormiga toma un objeto alimenticio y vuelve tambaleándose con él a su hormiguero. Más tarde representa algo para ser comido, significa toda una serie de actividades. El olor que queda a lo largo del camino es un estímulo para otros insectos que siguen por él, pero no hay símbolo alguno que signifique "camino" para ese grupo. El olor de una forma extraña en el hormiguero significa ataque de otras formas, pero si una hormiga extraña es empapada en un líquido formado macerando a hormigas del hormiguero y luego es colocada en éste, no se produce ningún ataque, aun cuando esta forma sea mucho más grande. El olor no significa un enemigo en cuanto tal. Compárense estas dos situaciones: en una existe una actividad social altamente compleja, en la que los gestos son simplemente estímulos para la adecuada reacción de todo el grupo; en la situación humana hay una reacción diferente provocada gracias a símbolos o gestos especiales que tienen la misma significación para todos los miembros del grupo. Aquí el grito de un enemigo no es meramente un estímulo para atacar. Significa que una persona de una raza distinta, o de una distinta comunidad, está presente y que se está librando una guerra. Tiene la misma significación para todos los individuos, y esa significación puede provocar toda una serie de distintas reacciones.

Como he dicho, desde el punto de vista de Wundt, el problema es trasportar este segundo carácter a la conversación de gestos más

primitiva, o conducta efectuada a través de una conversación de gestos. Una mera reacción inteligente de los distintos miembros de un grupo a un estímulo simple (el del observador es un estímulo simple) no lleva en sí ninguna comunicación. ¿Cómo se hará para llegar al lenguaje genuino? Wundt parte de la suposición de que existen condiciones psíquicas que responden a ciertos estímulos, y una asociación entre ellas. Ciertas visiones, olores, y especialmente sonidos, están asociados a ciertas ideas. Si, cuando una persona emplea determinado sonido, tiene esa idea en su espíritu, y cuando el gesto que utiliza, digamos un gesto vocal, provoca el mismo gesto en otro, entonces ese gesto, en la otra persona, provocará la misma idea en ésta. Digamos que la palabra "enemigo" provoca una reacción hostil. Pues bien, cuando yo digo "enemigo", la palabra provoca la misma reacción en el espíritu de usted que en el mío. Y ahí tendríamos un símbolo especial que tiene una significación común. Si todos los miembros del grupo estuviesen constituídos de modo que tuviera esa significación, entonces existiría una base para la comunicación por medio de símbolos significantes.

La dificultad que hay en este análisis a que me he estado refiriendo reside en explicar que un gesto especial provoque el mismo gesto en otro individuo, aun cuando supongamos que la misma idea esté asociada al mismo gesto vocal en el otro individuo. Suponiendo que la palabra "enemigo" signifique hostilidad, ¿cómo podrá surgir la situación en que una persona diga "enemigo" y la otra diga "enemigo" también? Cuando una persona dice "enemigo", un individuo combatirá y otro huirá. Y entonces tenemos dos distintas significaciones que responden al sonido. Lo que queremos obtener es el estímulo que tiene cierto contenido psíquico que provoca los mismos estímulos en otra forma, y, por lo tanto, el mismo contenido. Aparentemente tenemos los comienzos de ese proceso entre las aves parlantes. Un estímulo parece provocar los mismos estímulos en la conducta de la otra forma. Por supuesto, no podemos decir cuál es el concomitante psíquico en los pájaros, pero podemos afirmar que no parece tener la significación que tiene en nuestra experiencia. El loro no quiere decir lo que las frases significan para nosotros. Hemos notado, sin embargo, que la melodía del canario puede ser aprendida por el gorrión, y muy pronto analizaremos en detalle este proceso aparentemente imitativo.

Hemos afirmado que no existe evidencia de ninguna tendencia por parte de las formas de imitarse las unas a las otras. Si uno intenta explicar tal tendencia, la explicación se derrumba mecánicamente. Significaría que tenemos una tendencia a hacer lo mismo que hacen otras personas y, también, que estas tendencias no sólo están en nuestra naturaleza, sino que asimismo se hallan unidas a ciertos estímulos específicos que significan lo que otras personas están haciendo. La visión de una persona haciendo algo sería un estímulo para que otra persona hiciese la misma cosa. Tendríamos que suponer que lo que la persona hace es una reacción que se encuentra ya en la naturaleza del individuo imitador. Significaría que tenemos en nuestra naturaleza todas esas distintas actividades, y que éstas son provocadas por el hecho de ver a otras personas haciendo lo mismo. Es una suposición perfectamente imposible.



Cuando el psicólogo llegó a analizar la imitación, la restringió al campo en que la gente hacía por casualidad la misma cosa. Si una persona está corriendo, puede decirse que provoca en otras personas el estímulo de correr al mismo tiempo. Suponemos que la vista de un animal corriendo es un estímulo para que corran otros animales. Esto es sumamente importante para la conservación de los animales que viven en rebaños. El ganado que pasta en un prado se mueve de un lado a otro al mismo tiempo. Un animal dejado atrás se mostrará nervioso y no pastará, pero si se lo pone con los demás animales volverá a comportarse normalmente. Lo que hace, lo hace con mejor voluntad si puede hacerlo dentro del grupo. La tendencia a vagar todos juntos no es un instinto imposible, puesto que podemos concebir que el movimiento de los animales en una dirección tiene que ser un estímulo para los demás animales. Eso es casi todo lo que existe en el instinto "gregario", si se lo reduce a algo concreto en la acción de la forma misma. El animal actúa más normalmente cuando está con otros del grupo. Se alimenta mejor que en el caso contrario. Pero cuando se llega a algún acto específico, casi lo único que se puede encontrar es que los animales tienden a moverse en la misma dirección. Esto podría provocar una fuga precipitada del rebaño. Algo por el estilo está involucrado en el así llamado "centinela". Un animal, un poco más sensible que los otros, levanta la cabeza y rompe a correr, y los otros animales tienden a moverse con la forma centinela. Es claro que no se trata de imitación en el sentido de copia; porque un animal no está copiando al otro animal. El primero, simplemente, tiende a correr cuando lo hace el otro. Si un gato es encerrado en una caja de prueba y llega al punto en que abre la puerta empujando una palanca, y lo hace lo bastante a menudo, lo primero que hará será empujar la palanca. Y bien, si se mete en la caja otro gato, de modo que pueda ver al primero, no

lo imitará. No hay evidencia de que lo que hace un animal se convierta en estímulo para que el otro animal haga lo mismo. No existe una actividad imitativa directa.

Empero, parece haber entre los hombres una tendencia a imitar, y en particular a reproducir gestos vocales. Descubrimos esta última tendencia entre los pájaros así como entre los hombres. Si uno va a una localidad donde existe un dialecto peculiar, y se queda durante cierto tiempo, se sorprenderá hablando el mismo dialecto, y puede tratarse de algo que uno no quisiera hacer. La forma más sencilla de explicarlo es decir que uno ha imitado inconscientemente. Lo mismo rige para muchos otros amaneramientos. Si uno piensa en cierta persona, es muy probable que se sorprenda hablando como lo hace dicha persona. Si determinada persona posee algún manierismo, cabe descubrir que nosotros mismos tendemos a repetirlo cuando esa persona surge en nuestra mente. Eso es lo que llamamos "imitación", y lo curioso es que prácticamente no existe indicio alguno de semejante conducta por parte de las formas inferiores. Se puede enseñar al gorrión a cantar como un canario, pero es preciso hacer que aquél escuche constantemente a éste. No se logra con tanta facilidad. El sinsonte parece imitar los llamados de otros pájaros. Pero, en general, la adopción de los procesos de otros no es natural en las formas inferiores. La imitación parece pertenecer a la forma humana, donde ha llegado a cierta clase de existencia consciente independiente.

Pero la "imitación" no proporciona una solución para el origen del lenguaje. Tenemos que recurrir a alguna situación de la que podamos extraer algún símbolo que tenga una significación idéntica, y no podemos obtenerlo de un simple instinto de imitación como tal. No hay pruebas de que el gesto tienda en general a provocar el mismo gesto en el otro organismo.

La imitación, como simple tendencia, por parte del organismo, a reproducir lo que ve u oye hacer a otros organismos es mecánicamente imposible; no se puede concebir un organismo construído de tal modo que todos los sonidos y visiones que se encuentran a su alcance provoquen en él tendencias a reproducir lo que ve y oye en esos campos de experiencia. Tal suposición es posible sólo en términos de una psicología más antigua. Si uno supusiese que el espíritu está hecho de ideas, que el carácter de nuestra experiencia consciente no es sino una serie de impresiones de objetos, y si adaptase a dichas impresiones, por así decirlo, una tendencia motriz, podría concebir ésta como una tendencia que buscaría reproducir lo que viese y oyese.



Pero en cuanto se reconoce en el organismo una serie de actos que ejecutan los procesos esenciales para la vida de la forma, y en cuanto se intenta poner la experiencia sensible o sensorial en ese marco, la experiencia sensible, como estímulo, por así expresarlo, para la reacción, no puede representar un estímulo para reproducir simplemente lo que se ve y se oye, sino que es más bien un estímulo para realizar el proceso orgánico. El animal ve o huele el alimento y oye al enemigo; la forma padre ve y oye a la forma hijo; todos éstos son estímulos para que las formas ejecuten los procesos que son esenciales para la especie a que pertenecen. Son actos que van más allá del organismo tomado de por sí, pero pertenecen a procesos cooperativos en los que grupos de animales actúan conjuntamente, y son el cumplimiento de los procesos que son esenciales para la vida de las formas. No se puede encajar en semejante esquema como tal un impulso especial de imitación, y si uno se propone presentar el mecanismo que hiciese inteligible ese proceso, incluso las complejidades del sistema nervioso central resultarían inadecuadas. Un individuo se encontraría, en esa situación, como una de las figuras de Gulliver que se propusieron ahorrar aliento no hablando, y para ello llevaban a todas partes un bolso lleno de los objetos acerca de los cuales querrían hablar. Sería preciso llevar consigo un bolso parecido, por decirlo así, lleno de todas las acciones posibles, si se las quisiese representar en el sistema nervioso central. La imitación, entonces, no puede ser tomada como una reacción primitiva.

## 9. El gesto vocal y el símbolo significante

El concepto de la imitación ha sido empleado ampliamente en el campo del gesto vocal. Aquí tenemos, aparentemente, una tendencia, por parte de ciertos organismos, a reproducir sonidos que son escuchados. Los seres humanos y las aves parlantes proporcionan ilustración de ello. Pero aun aquí la "imitación" es apenas una tendencia inmediata, puesto que se necesita bastante tiempo para hacer que un pájaro reproduzca la canción, o para que el niño aprenda el gesto fonético de la forma humana. El gesto vocal es un estímulo para cierta clase de reacción; no es simplemente un estímulo para la emisión del sonido que el animal escucha. Por supuesto, el pájaro puede ser colocado en una situación en que llegue a la mera repetición de lo que oye. Si suponemos que un sonido que el pájaro produce provoca otro sonido, cuando el pájaro oye el primer sonido

responde con el segundo. Si uno preguntase por qué una nota responde a otra, tendría que recurrir a algún proceso en que el gesto vocal tuviese distinta significación fisiológica. Una ilustración es el proceso de zureo de las palomas. En él una nota provoca otra nota en la otra forma. Se trata de una conversación de gestos, en la que cierta actitud que se expresa en determinada nota provoca otra actitud con su nota correspondiente. Si la forma quiere provocar en sí la misma nota que provoca en la otra, tiene que actuar como actúa la otra y usar la nota que emplea ésta, a fin de reproducir la nota especial en cuestión. Y, así, se ve que, cuando ubicamos al gorrión y al canario en jaulas vecinas, situación en que el canto de uno provoca una serie de notas en el otro, si el gorrión se sorprende emitiendo una nota igual a la del canario, el gesto vocal tiene que ser más o menos del mismo tipo. Cuando tal situación existe, el gorrión, en su proceso de vocalización, emplea las mismas notas que utiliza el canario. El gorrión no sólo influye sobre el canario, sino que además, al escucharse a sí mismo, influye sobre sí. La nota que emplea, si es idéntica a la del canario, provoca en él una reacción igual a la que la nota del canario provocaría en éste. Tales son las situaciones que se han acentuado y mantenido cuando se tiene lo que llamamos "imitación". Cuando el gorrión emplea realmente un gesto vocal fonético del canario mediante una nota común al repertorio de ambos, tiende a provocar en sí la misma reacción que sería provocada por la nota del canario. Eso, pues, agregaría peso a la experiencia del gorrión en cuanto a esa reacción determinada.

Si el gesto vocal que el gorrión hace es idéntico al que escucha cuando el canario emplea la misma nota, se ve que su reacción será, en ese caso, idéntica a la reacción a la nota del canario. Esto es lo que confiere importancia especial al gesto vocal: es uno de esos estímulos sociales que afectan a la forma que los produce del mismo modo que la afecta cuando es producido por otro. Es decir que nos escuchamos hablar y el sentido de lo que decimos es el mismo para nosotros que para otros. Si el gorrión emplea la nota del canario, provoca en sí la misma reacción que le provoca la nota del canario. Entonces, en el grado en que el gorrión utiliza la misma nota que el canario, acentuará las reacciones vocales a esa nota porque éstas estarán presentes, no sólo cuando el canario la emplea, sino también cuando la emplea el gorrión. En ese caso se presupone que el estímulo particular está presente en la forma misma, o sea que el estímulo vocal que provoca la nota especial que es aprendida se encuentra presente tanto en el repertorio del gorrión como en el del canario. Si



se reconoce tal cosa, entonces se verá que esas notas especiales que responden a este estímulo estarán, por así decirlo, escritas, subrayadas. Se tornarán habituales. Estamos suponiendo que una nota suscita otra, que un estímulo provoca una reacción. Si la nota que provoca la reacción es empleada, no sólo por el canario, sino también por el gorrión, entonces, cada vez que éste escuche al canario empleará esa nota especial, y si tiene la misma nota en su repertorio, entonces existirá una doble tendencia a crear esa reacción especial, de modo que se la emplea con mayor frecuencia y se convierte más definidamente en parte del gorrión. Tales son las situaciones en que el gorrión adopta el papel del canario, en el grado en que existen ciertas notas a las que tiende a reaccionar como lo hace el canario. Esta nota especial, o serie de notas, tiene un doble peso, por decirlo de este modo. Y es así como podemos entender que el gorrión aprenda el canto del canario. Es preciso suponer una tendencia similar en ambas formas, para que realmente haya algún mecanismo de imitación.

Para ilustrar más aún esto, volvamos a la conversación de gestos en la riña de perros. En ésta el estímulo que un perro recibe del otro es una reacción distinta de la reacción de la forma estimulante. Un perro ataca al otro, y está presto a saltar al cuello de éste; la réplica por parte del segundo perro es un cambio de su posición, quizá para saltar al cuello del primero. Hay una conversación de gestos, un desplazamiento recíproco de las posiciones y actitudes de los perros. En tal proceso no habría mecanismo alguno de imitación. Un perro no imita al otro. El segundo adopta una posición distinta a fin de evitar el salto del primero. El estímulo de la actitud de un perro no es para provocar en éste la reacción que provoca en el otro. El primer perro es influído por su propia actitud, pero, simplemente, ejecuta el proceso de un salto preparado, de modo que la influencia es sencillamente para reforzar el proceso que se lleva a cabo. No es un estímulo para que el perro adopte la actitud del otro.

Sin embargo, cuando uno emplea el gesto vocal, cuando suponemos que un elemento vocal es un estímulo para cierta réplica, entonces, cuando el animal que emplea ese gesto vocal escucha el sonido que resulta, por lo menos habrá provocado en sí una tendencia a reaccionar del mismo modo que el otro animal. Puede ser una tendencia levísima: el león no se asusta apreciablemente con su propio rugido. El rugido tiene el efecto de aterrorizar al animal al que está atacando, y también tiene la característica de un desafío,

en ciertas condiciones. Pero cuando llegamos a procesos de vocalización tan complicados como los del canto de los pájaros, entonces un gesto vocal provoca otro gesto vocal. Éstos, naturalmente, tienen su función en las relaciones de las aves, pero los gestos mismos adquieren importancia por sí mismos. La vocalización desempeña un gran papel en un proceso como el del arrullo, donde una nota tiende a provocar otra nota. En el caso del rugido del león, la reacción no es tanto un sonido vocal como una huída, o, si se prefiere, una lucha. La reacción no es primariamente una reacción vocal. Es más bien la acción de la forma misma. Pero en el canto de los pájaros, donde la vocalización es llevada a cabo en forma complicada, el estímulo provoca definidamente cierta reacción, de modo que el pájaro, cuando canta, es influído por su propio estímulo para adoptar una reacción que se parecerá a la que es producida en la otra forma. Esa reacción que es producida en él, puesto que también es producida por la influencia de otros, recibe el doble de énfasis que si fuera simplemente provocada por la nota de otros. Es provocada con más frecuencia que la reacción a otros sonidos. Y es esto lo que proporciona la aparente evidencia de imitación en el caso de los sonidos o los gestos vocales [5]. El estímulo que provoca un sonido especial puede ser encontrado, no sólo en las otras formas del grupo, sino también en el repertorio del pájaro específico que emplea el gesto vocal. Un estímulo *A* provoca la reacción *B*. Ahora bien, si el estímulo *A* no se parece a *B*, y si suponemos que *A* provoca a *B*, entonces, cuando *A* es utilizado por otras formas, éstas reaccionarán del modo *B*. Si esta forma también emplea el gesto vocal *A*, provocará en sí misma la reacción *B*, de modo que ésta será acentuada en relación con otras reacciones, porque es provocada, no sólo por los gestos vocales de las otras formas, sino también por la forma misma. Esto no ocurriría nunca, a menos de que existiese una identidad representada por *A*, en este caso una identidad de estímulos.

En el caso del gesto vocal, la forma escucha su propio estímulo del mismo modo que cuando éste es utilizado por otras formas, de modo que tiende a reaccionar a su estímulo como reacciona al estímulo de otras formas. Es decir que los pájaros tienden a cantar para sí, los chiquillos a hablar para sí. Los sonidos que producen

[5] Baldwin hizo un intento para retrotraer la imitación a un proceso biológico fundamental —una tendencia por parte del organismo a restablecer una sensación agradable... En el proceso de la masticación, el proceso mismo restablece el estímulo, hace sentir nuevamente el sabor. Baldwin llamaba a eso autoimitación. Este proceso, si en verdad ocurre, nada tiene que ver con la situación que estamos tratando (1912).



son estímulos para emitir otros sonidos. Cuando hay un sonido específico que provoca una reacción específica, entonces, si este sonido es producido por otras formas, provoca esa reacción en la forma en cuestión. Si el gorrión emplea ese sonido especial, la reacción al mismo será la que se escuchará más frecuentemente que otra cualquiera. De tal manera se seleccionarán, en el repertorio del gorrión, los elementos que se encuentran en el canto del canario, y, gradualmente, dicha selección establecerá, en el canto del gorrión, los elementos comunes a ambos, sin suponer una tendencia especial de imitación. Hay ahí un proceso selectivo por medio del cual se escoge lo que es común. La "imitación" depende de que el individuo influya sobre sí mismo como otros influyen sobre él, de modo que se encuentre bajo la influencia, no sólo del otro, sino también de sí, en cuanto a su empleo del mismo gesto vocal.

El gesto vocal, pues, tiene una importancia que no posee ningún otro gesto. No podemos vernos cuando nuestro rostro adopta cierta expresión. Si nos oímos hablar, es más posible que prestemos atención. Cuando uno está irritado, se escucha emplear un tono de calidad irritable, de modo que se contiene. Pero en la expresión facial de irritación, el estímulo no provoca en el individuo la misma expresión que provoca en el otro. Hay más tendencia a descubrirse y dominarse en el gesto vocal que en la expresión del semblante.

Sólo el actor emplea las expresiones corporales como medios de adquirir el aspecto que quiere que los otros sientan. Obtiene una reacción que le dice qué aspecto tiene, gracias a que utiliza continuamente un espejo. Expresa ira, expresa amor, expresa esto, aquello o lo de más allá, y se examina en un espejo para ver cómo lo hace. Cuando, más tarde, utiliza el gesto, éste está presente como imagen mental. Advierte que esta expresión especial provoca terror. Si excluímos los gestos vocales, sólo mediante el empleo de un espejo puede uno llegar a la posición en que reacciona ante sus propios gestos como lo hacen otras personas. Pero el gesto vocal le proporciona a uno la capacidad de reaccionar a los propios estímulos como lo haría otra persona.

Si existe alguna verdad en el antiguo axioma de que el valentón es siempre el cobarde, se descubrirá que descansa sobre el hecho de que uno provoca en sí la actitud de temor que su actitud de bravucón despierta en otro, de modo que, cuando se encuentra en una situación especial que le descubre el juego, se advierte que su propia actitud es la de otros. Si la propia actitud de ceder ante la actitud amedrentadora de otros provoca la actitud de fanfarronada, se ha

despertado, en ese grado, la actitud de valentón en uno mismo. Hay una cierta cantidad de verdad en esto, cuando volvemos al efecto que sobre la propia persona tiene el gesto que uno emplea.

En el grado en que uno provoca en sí mismo la actitud que provoca en otros, la reacción es recogida y fortalecida. Ésa es la única base de lo que llamamos imitación. No es imitación en el sentido de hacer simplemente lo que se ve hacer a otra persona. El mecanismo es el de un individuo que provoca en sí la reacción que provoca en otro, dando, en consecuencia, mayor peso a esas reacciones que a las del otro y erigiendo gradualmente esas series de reacciones en un todo dominante. Ello puede hacerse, como decimos, inconscientemente. El gorrión ignora que está imitando al canario: no se trata más que de una selección gradual de las notas comunes a ambos. Y esto rige para cualquier caso de imitación.

Por lo que respecta a los sonidos exclamatorios (y ellos responderían en nuestros gestos vocales a lo que se encuentra en los de los animales), la reacción a ellos no entra en la conversación inmediata, y la influencia de dichas reacciones sobre el individuo es relativamente leve. Aparentemente resulta difícil ponerlas en relación con la conversación significante. No nos asustamos conscientemente cuando hablamos con cólera a otro, pero la significación de lo que decimos está siempre presente cuando hablamos. La reacción, en el individuo, a un grito exclamatorio, de la misma clase que la reacción provocada en el otro, no representa ningún papel importante en la conducta de la forma. La reacción del león a su rugido carece casi de importancia para la reacción de la forma misma, pero nuestra reacción a la significación de lo que decimos está constantemente unida a nuestra conversación. Continuamente debemos reaccionar al gesto que hacemos, si queremos llevar a cabo con éxito una conversación vocal. La significación de lo que decimos es la tendencia a reaccionar a ello. Se pide a alguien que traiga una silla a un visitante. Se provoca en el otro la tendencia a traer una silla, pero si el otro actúa con lentitud, uno mismo trae la silla. La reacción al gesto vocal es la ejecución de cierto acto, y uno despierta la misma tendencia en sí mismo. Uno siempre está replicándose tal como replican las otras personas. Se supone que, en cierto grado, tiene que haber identidad en la réplica. Es una acción sobre una base común.

He comparado las dos situaciones para demostrar cuán largo es el camino que debe recorrer el habla o la comunicación, desde la situación en que no existe otra cosa que gritos vocales, hasta la situación en que se emplean símbolos significantes. Lo peculiar a



estos últimos es que el individuo reacciona a sus propios estímulos del mismo modo en que reaccionan otras personas. Entonces el estímulo se torna significante; entonces uno dice algo. Por lo que hace a un loro, su "habla" no significa nada, pero cuando uno dice significantemente algo con su propio proceso vocal, está diciéndolo para sí tanto como para todos los que se encuentran al alcance de su voz. Sólo el gesto vocal está adaptado para esta clase de comunicación, porque es el único al cual uno reacciona o tiende a reaccionar como lo hace otra persona. Es cierto que el lenguaje de las manos es del mismo carácter. Uno se ve a sí mismo empleando los gestos que utilizan los sordos. Dichos gestos influyen sobre uno del mismo modo que sobre los demás. Naturalmente, lo propio rige para cualquier clase de escritura. Pero estos símbolos han sido todos desarrollados a partir del gesto vocal específico, porque éste es el gesto básico que influye en el individuo como influye sobre otros. En la vocalización de los dos pájaros no se torna significante [6]. Ello no obstante, el mismo tipo de proceso está presente: el estímulo de uno de los pájaros tiende a provocar en el otro la respuesta que tiende a despertar, por levemente que fuere, en el primero.

## 10. El pensamiento, la comunicación y el símbolo significante

Hemos afirmado que no existe ninguna facultad especial de imitación en el sentido de que el sonido o la visión de la reacción de otro constituya un estímulo para provocar la misma reacción, sino más bien que, si ya existe en el individuo una acción similar a la acción de otro, entonces hay una situación que hace posible la imitación. Lo que ahora es necesario para completar esa imitación es que la conducta y el gesto del individuo que provoca una reacción en el otro debería también tender a provocar la misma reacción en él. En la riña de perros eso no está presente: la actitud de un perro no tiende a provocar la misma actitud en el otro. En ciertos sentidos, eso puede llegar a suceder en el caso de dos pugilistas. El hombre que efectúa una finta provoca cierto golpe en su oponente, y ese acto tiene esa significación para él, vale decir, que en cierto sentido ha iniciado el acto en él mismo. No lo ha completado, pero sí ha agitado en su sistema nervioso central los centros que harían que lanzase el mismo golpe que su rival es llevado a lanzar, de modo que

[6] [Para el análisis véase el Ensayo Suplementario III.]

provoca en sí, o tiende a provocar, la misma reacción que despierta en el otro. Aquí tenemos la base de la llamada imitación: el proceso tan ampliamente aceptado en la actualidad, en materia de conversación, de vestimenta y de actitudes.

Nos vemos, más o menos conscientemente, como nos ven los otros. Nos dirigimos inconscientemente a nosotros mismos como los otros se dirigen a nosotros; del mismo modo que el gorrión, cuando recoge la nota del canario, así adoptamos los dialectos que tenemos cerca. Por supuesto, esas reacciones especiales tienen que existir en nuestro mecanismo. Provocamos en la otra persona algo que estamos provocando en nosotros, de modo que inconscientemente adoptamos esas actitudes. Inconscientemente nos ponemos en el lugar de otros y actuamos como lo hacen otros. Quiero, simplemente, aislar aquí el mecanismo general, porque es de importancia fundamentalísima en el desarrollo de lo que llamamos conciencia de sí mismo y en la aparición de la persona. Especialmente gracias al empleo de los gestos vocales, estamos constantemente provocando en nosotros las reacciones que despertamos en otras personas, de tal modo que incorporamos a nuestra conducta las actitudes y gestos de ellas. La importancia crítica del lenguaje en el desarrollo de la experiencia humana reside en este hecho de que el estímulo pueda reaccionar sobre el individuo que habla del mismo modo que reacciona sobre otro.

Los conductistas como Watson afirman que todo nuestro pensamiento es vocalización. Al pensar no hacemos más que comenzar a emplear ciertas palabras. Esto, en determinado sentido, es cierto. Pero Watson no tiene en cuenta todo lo que está involucrado en ello, a saber, que esos estímulos son los elementos esenciales de complicados procesos sociales, y que llevan en sí el valor de dichos procesos sociales. El proceso vocal como tal tiene esta gran importancia, y es justo suponer que el proceso vocal, juntamente con la inteligencia y el pensamiento que lo acompañan, no es simplemente un juego de elementos vocales especiales entre sí. Semejante punto de vista omite el contexto social del lenguaje [7].

La importancia del estímulo vocal reside, pues, en este hecho de que el individuo puede oír lo que dice y de que, al oír lo que dice, tiende a reaccionar como reacciona la otra persona. Cuando hablamos ahora de esta reacción, por parte del individuo, a los otros, volvemos a la situación de pedir a alguna persona que haga algo. Corrientemente expresamos tal cosa diciendo que alguien sabe lo que le pide a uno que haga. Tomemos el ejemplo de pedirle a alguien que haga algo y luego hacerlo uno mismo. Quizá la persona a quien se ha formulado el pedido no lo oye, o bien actúa con lentitud; entonces uno mismo ejecuta la acción. De tal modo uno encuentra en sí mismo la misma tendencia que se pide al otro individuo que realice. El pedido despertó en uno la misma tendencia que en el otro. ¡Cuán difícil es enseñar a otro cómo hacer una cosa que uno mismo sabe cómo se hace! La lentitud de la reacción hace difícil que uno logre contenerse para no hacer lo que está enseñando. Uno ha provocado en sí la misma reacción que despierta en el otro individuo.

Al buscar una explicación a esto, por lo general suponemos en el sistema nervioso la existencia de cierto número de centros que están conectados los unos con los otros y que se expresan en la acción. Si tratamos de descubrir en el sistema nervioso central algo que responda a nuestra palabra "silla", presumiblemente no encontraríamos más que una organización de todo un grupo de reacciones posibles, de tal modo conectadas entre sí, que si una se dirige en una dirección llevaremos a cabo un proceso, y si se dirige en otra dirección distinta llevaremos a cabo otro proceso. La silla es, primariamente, aquello en que uno se sienta. Es un objeto físico que se encuentra a una distancia. Uno puede dirigirse hacia un objeto que se encuentra a una distancia y luego entrar en un proceso de sentarse cuando llegue a él. Existe un estímulo que excita ciertas vías, cosa que hace que el individuo se dirija hacia el objeto y se siente. Dichos centros son, en cierto modo, físicos. Es preciso advertir que existe una influencia del acto posterior sobre el acto anterior. El proceso posterior que se llevará a cabo, ha sido iniciado ya, y dicho proceso tiene su influencia sobre el proceso anterior (el que ocurre antes de que el proceso ya comenzado pueda ser completado). Pues bien, lo que uno encontraría en el sistema nervioso central, en respuesta

[7] Si uno se remonta a la matriz de donde surgen los gestos, se descubre que éstos son inherentes a un acto social mayor del cual son fases, o que lo involucran. Al tratar de la comunicación, en primer lugar debemos reconocer sus primeros orígenes en la conversación inconsciente de gestos. La comunicación consciente —la conversación consciente de gestos— surge cuando los gestos se convierten en signos, es decir, cuando llegan a tener, para los individuos que los hacen y los que reaccionan a ellos, significaciones definidas, en términos de la conducta subsiguiente de los individuos que los hacen; de modo que, sirviendo de indicios previos, para los individuos que reaccionan a ellos, de la conducta subsiguiente de los individuos que los hacen, posibilitan la adaptación mutua de los distintos componentes individuales del acto social; y, además, al provocar en los individuos que los hacen las mismas reacciones, implícitamente, que provocan explícitamente en los individuos a quienes son hechos, tornan posible el surgimiento de la conciencia de sí mismo en relación con esa adaptación mutua.

a lo que nosotros llamamos un objeto, sería una organización de un gran grupo de elementos nerviosos que obligase a una conducta relacionada con los objetos que nos rodean. Las complicaciones son grandísimas, pero el sistema nervioso central tiene un número casi infinito de elementos, y éstos pueden ser organizados, no sólo en conexión mutua espacial, sino también desde el punto de vista temporal. En virtud de este último hecho, nuestra conducta está constituída por una serie de pasos que siguen los unos detrás de los otros, y los últimos pasos pueden haber comenzado ya y estar influyendo sobre los primeros [8]. Lo que vamos a hacer repercute sobre lo que estamos haciendo. Esta organización de los elementos neurales en referencia a lo que llamamos un objeto físico sería lo que llamamos un objeto conceptual explicado en términos del sistema nervioso central.

A grandes rasgos, la iniciación de dicha serie de reacciones organizadas constituye lo que responde a lo que llamamos la idea o el concepto de una cosa. Si uno preguntase cuál es la idea de un perro, y tratase de encontrar esa idea en el sistema nervioso central, encontraría todo un grupo de reacciones más o menos conectadas entre sí por vías nerviosas definidas, de modo que cuando uno usa el vocablo "perro", tiende a provocar ese grupo de reacciones. Un perro es un posible compañero de juegos, un posible enemigo, propiedad de uno mismo o de otra persona. Hay toda una serie de reacciones posibles. Existen ciertos tipos de esas reacciones que se encuentran en todos nosotros, y hay otros que varían de individuo a individuo, pero siempre existe una organización de las reacciones que puede ser provocada por el término "perro". De modo que cuando se habla de un perro a otra persona, se provoca en uno mismo la serie de reacciones que se despierta en el otro individuo.

Por supuesto, es la relación de este símbolo, este gesto vocal, con la mencionada serie de reacciones del individuo mismo tanto como del otro, lo que hace que ese gesto vocal se convierta en lo que yo llamo un símbolo significante. Un símbolo tiende a provocar en el individuo un grupo de reacciones tales como despierta en el otro, pero algo más está involucrado en el hecho de que sea un símbolo significante: esta reacción dentro de uno mismo a palabras como "silla" o "perro" constituye, para el individuo, tanto un estímulo como una reacción. Esto, es claro, es lo que está involucrado en lo que llamamos el sentido de una cosa, o su significación [9]. A menudo actuamos, con referencia a objetos, de lo que podríamos denominar una manera inteligente, aunque podemos actuar sin que la significación del objeto esté presente en nuestra experiencia. Uno puede comenzar a vestirse para la cena, como se dice del distraído profesor universitario, y encontrarse en la cama, en piyama. Cierto proceso de desnudamiento fué comenzado y llevado a cabo mecánicamente; el profesor no reconoció la significación de lo que estaba haciendo. Tenía la intención de asistir a una cena, y descubrió que se había acostado. La significación involucrada en su acción no estaba presente. En este caso, los pasos fueron todos pasos inteligentes que controlaron su conducta con referencia a la acción posterior, pero no pensó en lo que estaba haciendo. La acción posterior no fué un estímulo para su reacción, sino que, simplemente, se llevó a cabo una vez que fué comenzada.

Cuando hablamos de la significación de lo que hacemos, estamos convirtiendo en un estímulo para la acción a la reacción que estamos a punto de ejecutar. Se convierte en un estímulo para una etapa posterior de la acción que ocurrirá desde el punto de vista de esa reacción especial. En el caso del pugilista, el golpe que comienza a lanzar hacia su oponente provocará una cierta reacción que abrirá la guardia de su rival a fin de que el primero pueda golpear. La significación es un estímulo para la preparación del golpe real que piensa asestar. La reacción que provoca en sí mismo (la reacción de defensa) es, para él, el estímulo para golpear donde encuentre un claro. Esta acción que ha iniciado ya en sí se convierte, de tal modo, en un estímulo para su reacción posterior. Sabe lo que su oponente va a hacer, puesto que el movimiento de defensa ya ha sido despertado y se convierte en un estímulo para golpear cuando aparece un punto descubierto. La significación no habría estado presente en su

[8] [Véanse las Secciones 13 y 16.]

[9] La inclusión de la matriz o complejo de actitudes y reacciones que constituyen cualquier situación o acto social dados, dentro de la experiencia de cualquiera de los individuos involucrados en esa situación o acto (la inclusión, dentro de su experiencia, de sus actitudes hacia otros individuos, de las reacciones de éstos a las actitudes de él hacia ellos, de las actitudes de ellos hacia él y de las reacciones de él a esas actitudes), es todo lo que una *idea* representa; o, por lo menos, es la única base para que ella ocurra o exista "en el espíritu" del individuo dado.

En el caso de la conversación de gestos inconsciente, o en el caso del proceso de comunicación llevado a cabo por medio de ella, ninguno de los individuos que participa en ella tiene conciencia de la significación de la conversación —esa significación no aparece en la experiencia de ninguno de los individuos involucrados en la conversación o que la llevan a cabo; en tanto que, en el caso de la conversación de gestos consciente, o en el caso del proceso de comunicación ejecutado por medio de ella, cada uno de los individuos que participan en ella tiene conciencia de la significación de la conversación, precisamente porque esa significación aparece en su experiencia y porque la conciencia de la significación consiste en esa aparición.

conducta a menos de que se convirtiera en un estímulo para golpear donde apareciese el lugar desprotegido.

Tal es la diferencia entre la conducta inteligente por parte de los animales y lo que llamamos un individuo reflexivo [10]. Decimos que el animal no piensa. No se coloca en una posición por la cual sea responsable; no se pone en el lugar de la otra persona y dice, virtualmente: "Actuará de tal modo y yo actuaré de tal otro". Si el individuo puede actuar de este modo, y la actitud que provoca en sí puede convertirse en un estímulo para él, entonces tenemos la conducta con significación. Cuando la reacción de la otra persona es provocada y se convierte en un estímulo para controlar su acción, entonces tiene la significación del acto de la otra persona en su propia experiencia. Tal es el mecanismo general de lo que llamamos "pensamiento", porque a fin de que el pensamiento exista es preciso que haya símbolos, gestos vocales en general, que provocan en el individuo mismo la reacción que está provocando en el otro, y tal que desde el punto de vista de esa reacción está en condiciones de dirigir su conducta posterior. Involucra, no sólo comunicación en el sentido en que se comunican las aves y los animales, sino también una provocación, en el individuo mismo, de la reacción que está despertando en el otro, una tendencia a actuar como actúa la otra persona. Uno participa en el mismo proceso que la otra persona está llevando a cabo y controla su acción con referencia a dicha participación. Esto es lo que constituye la significación de un objeto, a saber, la reacción común a la propia persona y a la otra persona, que se convierte, a su vez, en estímulo para la propia persona.

Si se concibe el espíritu simplemente como una clase de sustancia consciente en la que existen ciertas impresiones y estados, y se afirma que uno de esos estados es un universal, entonces una palabra se convierte en puramente arbitraria —no es más que un símbolo [11]. Se puede, pues, tomar palabras y pronunciarlas al revés, como hacen los niños; parece haber absoluta libertad para el

10 [Para la naturaleza de la conducta animal, véase "Concerning Animal Perception", *Psychological Review*, XIV (1907), págs. 383 y ss.]

11 Müller intenta poner los valores del pensamiento en el lenguaje; pero su intento es falaz, porque el lenguaje tiene esos valores sólo como el más eficaz mecanismo del pensamiento, simplemente porque lleva la conversación de gestos consciente o significante a su más alto y perfecto desarrollo. Es preciso que haya alguna clase de actitud implícita (es decir, una reacción iniciada sin ser llevada completamente a efecto) en el organismo que hace el gesto —una actitud que responda a la franca reacción hacia el gesto, por parte de otro individuo, y que corresponda a la actitud provocada o despertada en este otro organismo por el gesto—, si el pensamiento ha de desarrollarse en el organismo que hace el



ordenamiento, y el lenguaje es aparentemente una cosa enteramente mecánica que reside fuera del proceso de la inteligencia. Sin embargo, si se reconoce que el lenguaje no es más que una parte de un proceso cooperativo, la parte que conduce a una adaptación a la reacción del otro de modo que toda la actividad pueda continuar, entonces el lenguaje tiene sólo un limitado alcance de variabilidad. Si uno habla con otra persona, puede, quizá, advertir el cambio producido en la actitud de ésta, y puede advertirlo gracias a algo que no vería una tercera persona. Puede conocer su amaneramiento, y esto se convierte en un gesto para uno, en una parte de la reacción del individuo. Existe cierta amplitud posible dentro del gesto, en relación con lo que debe servir de símbolo. Podemos decir que es aceptable toda una serie de símbolos distintos con una significación; pero son siempre gestos, es decir, son siempre partes del acto del individuo que revelan lo que éste hará a la otra persona, de modo que, cuando la persona utiliza la clave, aquél provoca en sí la actitud del otro. El lenguaje no es siempre arbitrario en el sentido de denotar simplemente, por medio de una palabra, un mero estado de conciencia. Pero es más o menos arbitraria la parte especial del acto de uno que servirá para dirigir la actividad cooperativa. Distintas fases del acto pueden lograrlo. Lo que parece poco importante en sí puede ser de alta importancia en lo referente a revelar cuál es la actitud. En ese sentido puede hablarse del gesto mismo considerándolo de poca importancia, pero es sumamente importante en cuanto a lo que el gesto revelará. Esto se ve en la diferencia existente entre el carácter puramente intelectual del símbolo y su carácter emocional. Un poeta depende de este último; para él el lenguaje es rico y está lleno de valores de los que nosotros, quizás, hacemos completamente caso omiso. Al tratar de expresar un mensaje en algo menos de diez palabras, no queremos más que trasmitir cierta significación, en tanto que el poeta utiliza lo que es un tejido realmente vivo, la palpitación emocional de la expresión misma. Existe, pues, una gran amplitud en nuestro empleo del lenguaje; pero cualquiera fuera la fase de esta esfera que se

gesto. Y es el sistema nervioso central el que proporciona el mecanismo para tales actitudes o reacciones implícitas.

La identificación del lenguaje con la razón es, en un sentido, un absurdo, pero en otro sentido es válida. Es válida, en efecto, en el sentido de que el proceso del lenguaje pone al acto social total en la experiencia del individuo dado, en cuanto éste mismo está involucrado en el acto, y de tal manera hace posible el proceso de la razón. Pero aunque el proceso de la razón es y debe ser llevado a cabo en términos del proceso del lenguaje —en términos, es decir, de palabras—, no está simplemente constituído por este último.

emplea, constituye una parte de un proceso social, y es siempre la parte por medio de la cual nos afectamos a nosotros mismos como afectamos a otros, e intervenimos en la situación social gracias a esa comprensión de lo que decimos. Ello es fundamental para cualquier lenguaje; si se quiere que sea un lenguaje, es preciso que uno entienda lo que dice, tiene que afectarse a sí mismo tal como afecta a los demás.

## 11. SIGNIFICACIÓN [12]

Nos referimos especialmente a la inteligencia en el plano humano, es decir, a la adaptación mutua de los actos de los distintos individuos humanos dentro del proceso social humano; adaptación que se lleva a cabo gracias a la comunicación: por medio de gestos en los planos inferiores de la evolución humana y por símbolos significantes (gestos que poseen significación y, por lo tanto, son algo más que meros estímulos sustitutos) en los niveles superiores de la evolución humana.

El factor central de tal adaptación es la "significación". La significación surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano dado y la subsiguiente conducta de dicho organismo, en cuanto es indicada a otro organismo humano por ese gesto. Si el gesto indica efectivamente a otro organismo la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado, entonces tiene significación. En otras palabras, la relación entre un estímulo determinado —como gesto— y las fases posteriores del acto social de las que es una de las primeras fases (si no la inicial) constituye el campo dentro del cual se origina y existe la significación. Ésta es, de tal modo, un desarrollo de algo que existe objetivamente como relación entre ciertas fases del acto social; no es una adición psíquica a dicho acto, y no es una "idea" tal como ésta es concebida tradicionalmente. Un gesto efectuado por un organismo, la resultante del acto social en el cual el gesto es una de las primeras fases, y la reacción de otro organismo al gesto son los componentes de una relación triple del gesto con el primer organismo, del gesto con el segundo organismo y del gesto con las subsiguientes fases del acto social dado; y esta relación triple constituye la matriz dentro de la cual nace la significación, o que se desarrolla hasta convertirse

12 [Véase también "Social Consciousness and the Consciousness of Meaning", *Psychological Bulletin*, VII (1910), págs. 397 y ss.; "The Mechanism of Social Consciousness", *Journal of Philosophy*, IX (1912), págs. 401 y ss.]



en un campo de la significación. El gesto representa cierta resultante del acto social, una resultante con respecto a la cual existe una reacción definida por parte de los individuos involucrados en ella; de modo que la significación es dada o expresada en términos de reacción. La significación está implícita —si no siempre explícita— en la relación entre las distintas fases del acto social a que se refiere y del cual se desarrolla. Y su desarrollo se cumple en términos de simbolización en el plano de la evolución humana.

Hemos estado ocupándonos, en general, del proceso social de la experiencia y la conducta tal como aparece en la provocación, por el acto de un organismo, de una adaptación a dicho acto en la reacción de otro organismo. Hemos también visto que la naturaleza de la significación está íntimamente asociada al proceso social que como tal aparece, que la significación involucra esa relación triple entre las fases del acto social como contexto en el cual surge y se desarrolla: esta relación del gesto de un organismo con la reacción adaptativa de otro organismo (también involucrada en el acto dado) y con la completación del acto dado —una relación tal, que el segundo organismo reacciona al gesto del primero como si dicho gesto indicara la completación del acto dado o se refiriera a ella. Por ejemplo, la reacción del pollito al cloqueo de la gallina madre es una reacción a la significación del cloqueo; el cloqueo se refiere al peligro o a los alimentos, según el caso, y tiene esta significación o connotación para el pollito.

El proceso social, en cuanto que involucra comunicación, es en cierto sentido responsable por la aparición de nuevos objetos en el campo de la experiencia de los organismos individuales involucrados en ese proceso. Los procesos o las reacciones orgánicos, en un sentido, constituyen los objetos frente a los cuales son reacciones, es decir, cualquier organismo biológico dado es en cierto modo responsable por la existencia (en el sentido de las significaciones que tales objetos tienen para él) de los objetos a los que fisiológica y químicamente reacciona. Por ejemplo, no habría alimentos —objetos comestibles—, si no hubiera organismos que pudiesen digerirlos. Y similarmente, el proceso social, en un sentido, constituye los objetos a los cuales reacciona, o a los cuales es una adaptación. Es decir que los objetos están constituídos en términos de significación, dentro del proceso social de la experiencia y la conducta, gracias a la adaptación mutua de las reacciones o acciones de los distintos organismos individuales involucrados en ese proceso, adaptación posibilitada por medio de una comunicación que adopta la forma de una conversación de gestos en

las primeras etapas evolutivas de ese proceso, y de lenguaje en las etapas posteriores.

La conciencia no es necesaria para la presencia de la significación en el proceso de la experiencia social. Un gesto efectuado por un organismo en cualquier acto social dado provoca una reacción por parte de otro organismo, reacción directamente relacionada con la acción del primer organismo y producto de ella; y un gesto es un símbolo del resultado del acto social dado de un organismo (el organismo que lo hace), en el grado en que es respondido por otro organismo (que por ello también queda involucrado en dicho acto) como indicación de ese resultado. El mecanismo de la significación está, de tal modo, presente en el acto social antes de que ocurra la emergencia de la conciencia. El acto o conciencia adaptativa del segundo organismo proporciona al gesto del primer organismo la significación que posee.

La simbolización constituye objetos no constituídos antes, objetos que no existirían a no ser por el contexto de relación social en que se lleva a cabo la simbolización. El lenguaje no simboliza simplemente una situación u objeto que existe ya por anticipado; posibilita la existencia o la aparición de dicha situación u objeto, porque es una parte del mecanismo por medio del cual esa situación u objeto es creado. El proceso social relaciona las reacciones de un individuo con los gestos de otro, en cuanto significaciones de estos últimos, y, por lo tanto, es responsable del surgimiento y existencia de nuevos objetos en la situación social, objetos dependientes de esas significaciones o constituídos por ellas. Entonces, la significación no deberá ser concebida, fundamentalmente, como un estado de conciencia, o como una serie de relaciones organizadas que existen o subsisten mentalmente fuera del campo de la experiencia en el cual entran; por el contrario, tiene que ser concebida objetivamente, como existente completamente dentro de ese campo [13]. La reacción de un organismo al gesto de otro, en cualquier acto social dado, es la significación de ese gesto, y también, en un sentido, es responsable por la aparición o el nacimiento del nuevo objeto —o del nuevo contenido de un objeto antiguo—, al que ese gesto se refiere mediante el resultado del acto social dado, del cual es una de las primeras fases. Porque, repitamos, los objetos, en un sentido legítimo, son constituídos,

13 La naturaleza tiene significación e inferencia, pero no indicación por símbolos. El símbolo es distinguible de la significación a que se refiere. Las significaciones se encuentran en la naturaleza, pero los símbolos son la herencia del hombre (1924).



dentro de los procesos sociales de la experiencia, por la comunicación y la mutua adaptación de conducta entre los organismos individuales que están involucrados en ese proceso y que lo llevan adelante. Así como en la esgrima la parada es una interpretación de la estocada, así, en el acto social, la reacción adaptativa de un organismo al gesto de otro es la interpretación de este gesto por aquel organismo —es la significación de ese gesto.

En el plano de la conciencia de sí, semejante gesto se convierte en un símbolo, en un símbolo significante. Pero la interpretación de los gestos no es, básicamente, un proceso que se ejecuta en un espíritu como tal, ni un proceso que involucre necesariamente a un espíritu; es un proceso externo, abierto, físico o fisiológico, que se ejecuta en el campo real de la experiencia social. La significación puede ser descrita, explicada o expresada en términos de símbolos o lenguaje en su más alta y compleja etapa de desarrollo (la etapa que alcanza en la experiencia humana), pero el lenguaje simplemente extrae del proceso social una situación que ya está lógica o implícitamente presente en él. El símbolo de lenguaje es simplemente un gesto significante o consciente.

Aquí se hacen dos afirmaciones principales: 1) que el proceso social, gracias a la comunicación que posibilita entre los individuos involucrados en ella, es responsable de la aparición en la naturaleza de toda una serie de nuevos objetos, que existen en relación con ella (objetos, esto es, de "sentido común"); y, 2), que el gesto de un organismo y la reacción adaptativa de otro organismo a dicho gesto, dentro de cualquier acto social dado, establecen la relación que existe entre el gesto como comienzo del acto dado y la completación o resultante del acto dado, al cual el gesto se refiere. Estos son los dos aspectos lógicos básicos y complementarios del proceso social.

El resultado de cualquier acto social dado es definidamente separado del gesto que lo indica por la reacción de otro organismo a dicho gesto, reacción que indica el resultado de ese acto tal como es señalado por el gesto. Tal situación está toda presente —está completamente dada— en el plano no mental, no consciente, antes del análisis de la misma en el plano mental o consciente. Dewey dice que la significación surge a través de la comunicación [14]. Esta afirmación se refiere al contenido a que el proceso social da nacimiento; no a las simples ideas o a las palabras impresas en cuanto tales, sino al proceso social que ha sido tan principalmente responsable

14 [Véase *Experience and Nature*, cap. V.] (Hay traducción castellana de esta obra: *La experiencia y la naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.)

por los objetos que constituyen el medio cotidiano en que vivimos: un proceso en que la comunicación desempeña el papel más importante. Este proceso puede dar surgimiento en la naturaleza a esos nuevos objetos, sólo en el grado en que hace posible la comunicación entre los organismos humanos involucrados en él. Y el sentido en que determina, condiciona y posibilita su abstracción de la de todo el mundo de los objetos de sentido común— es el sentido en que determina, condiciona y posibilita su abstracción sobre la estructura total de los acontecimientos, como entidades apropiadas para la conducta cotidana; y en ese sentido, o en cuanto tienen esa significación, existen sólo en relación con esa conducta. De la misma manera, en una etapa posterior, más avanzada, de su desarrollo, la comunicación es responsable por la existencia de todo el reino de los objetos científicos como identidades abstraídas a partir de la estructura total de los acontecimientos en virtud de su conveniencia para los fines científicos.

La estructura lógica de la significación, hemos visto, puede ser encontrada en la triple relación del gesto con la reacción de adaptación y la resultante del acto social dado. La reacción por parte del segundo organismo al gesto del primero es la adaptación —y hace surgir la significación— de dicho gesto como indicador de la resultante del acto social que inicia y en el que ambos organismos quedan de tal modo involucrados. Esta relación triple o triádica entre el gesto, la reacción de adaptación y la resultante del acto social que el gesto inicia, es la base de la significación; porque la existencia de la significación depende del hecho de que la reacción de adaptación del segundo organismo se dirija hacia la resultante del acto social dado tal como es iniciada e indicada por el gesto del primer organismo. Así, la base de la significación está objetivamente presente en la conducta social, o en la naturaleza en su relación con tal conducta. La significación es un contenido de un objeto, que depende de la relación que un organismo o grupo de organismos tiene con él. No es esencial ni primariamente un contenido psíquico (un contenido del espíritu o de la conciencia), porque no es en modo alguno preciso que sea consciente, y no lo es en la realidad hasta que en el proceso de la experiencia social humana emergen los símbolos significantes. Sólo cuando se identifica con tales símbolos, se torna consciente la significación. La significación de un gesto por parte de un organismo es la reacción de adaptación a aquél por parte de otro organismo, como indicadora de la resultante del acto social que inicia; la reacción de adaptación del segundo organismo está dirigida



hacia la completación de ese acto o relacionada con dicha completación. En otras palabras, la significación involucra una referencia del gesto de un organismo a la resultante del acto social que tal gesto indica o inicia, como objeto de una reacción adaptativa por parte de otro organismo; y la reacción adaptativa del otro organismo es la significación del gesto.

Los gestos pueden ser conscientes (significantes) o inconscientes (no significantes). La conversación de gestos no es significante por debajo del nivel humano, porque no es consciente, es decir, consciente de *sí* (aunque es consciente en el sentido de involucrar sentimientos o sensaciones). Un animal, en cuanto opuesto a una forma humana, al indicar algo a otra forma o expresarle una significación, no indica o expresa al mismo tiempo la misma cosa o significación para sí mismo; porque no tiene espíritu ni pensamiento, y de ahí que no haya significación en el sentido significante o consciente de sí. Un gesto es no significante cuando la reacción de otro organismo frente a él no indica, al organismo que lo hace, frente a qué reacciona este otro organismo [15].

Muchas sutilezas se han derrochado en el problema del significado de la significación. Al intentar resolver este problema, no es necesario recurrir a los estados psíquicos, porque la naturaleza de la significación, como hemos visto, se encuentra implícita en la estructura del acto social, implícita en las relaciones entre sus tres componentes individuales básicos: a saber, en la relación triádica del gesto de un individuo, la reacción a ese gesto por un segundo individuo y la completación del acto social dado iniciado por el gesto del primer individuo. Y el hecho de que la naturaleza de la significación se encuentre de tal modo implícita en la estructura del acto social pone un énfasis adicional en la necesidad, en psicología social, de partir de la suposición inicial de un proceso de experiencia social y de conducta en ejecución, proceso en el que está involucrado

[15] Existen dos caracteres que pertenecen a lo que llamamos "significaciones": uno es la participación y el otro la comunicabilidad. La significación sólo puede surgir en el grado en que alguna fase del acto que el individuo está provocando en el otro puede ser provocada en él mismo. En este sentido, siempre hay participación. Y el resultado de esta participación es la comunicabilidad, o sea que el individuo puede indicarse a sí mismo lo que indica a otros. Existe comunicación sin significación cuando el gesto del individuo provoca la reacción en el otro sin provocar o tender a provocar la misma reacción en aquél. Puede decirse que la significación, desde el punto de vista del observador, está presente en el gesto que provoca la reacción adecuada en el otro o los otros, dentro de un acto cooperativo, pero no se torna significante para los individuos involucrados en el acto a menos que la tendencia al acto sea provocada dentro del individuo que lo hace, y a menos que el individuo que es directamente afectado por el gesto se coloque en la actitud del individuo que hace el gesto (MS).

cualquier grupo dado de individuos humanos y del que depende la existencia y desarrollo del espíritu, la persona y la conciencia de sí de los mismos.

## 12. Universalidad

Nuestra experiencia reconoce o descubre lo que es típico, y esto es tan esencial para una adecuada teoría de la significación, como lo es el elemento de la particularidad. No sólo existen hechos de rojo, por ejemplo, sino que además existe en la experiencia un rojo que es identificado, por lo que a la experiencia respecta, con otro rojo. Se puede aislar el rojo como una simple sensación, y como tal es pasajero. Pero en adición a ese carácter de pasajero existe algo que llamamos universal, algo que le proporciona una significación. El suceso es un color, es rojo, es cierta clase de rojo, y esto es algo que no tiene un carácter pasajero en la expresión del color mismo. Si pasamos de los contenidos particulares de esta clase a otros objetos, tales como una silla, un árbol, un perro, encontramos algo que resulta distinguible del objeto, planta o animal especiales que tenemos en torno. No reconocemos en el perro el grupo de elementos sensoriales, sino más bien el carácter de ser un perro, y a menos de que tengamos algún motivo de interés en ese perro especial, algún problema en cuanto a su posesión o la probabilidad de que nos muerda, nuestra relación con el animal es la relación con un universal: no es más que un perro. Si una persona le pregunta a uno qué vió, la respuesta será: un perro. Uno no sabría el color del perro; lo que vió sería simplemente un perro en general.

Existe aquí una significación que se da en la experiencia misma, y es esta significación o carácter universal la que se supone que la psicología conductista tiene dificultades en encarar. Cuando hay una reacción ante un animal como un perro, hay una reacción de reconocimiento así como una reacción hacia un objeto del paisaje; y esa reacción de reconocimiento es algo universal y no particular. ¿Puede este factor ser expresado en términos conductistas? Por supuesto, no nos interesan las inferencias filosóficas; no nos interesa la metafísica del perro; pero sí nos interesa el reconocimiento que correspondería a cualquier otro animal de la misma clase. Ahora bien, ¿existe en nuestra naturaleza una reacción de semejante carácter universal, de la que se pueda decir que responde a ese reconocimiento de lo que llamamos universal? Trataré de esbozar la posibilidad de tal explicación conductista.



El sistema nervioso central no presenta simplemente una serie de automatismos, es decir, ciertas inevitables reacciones a ciertos estímulos específicos, tales como retirar la mano de un radiador que es tocado, o sobresaltarnos cuando un ruido fuerte resuena detrás de nosotros. El sistema nervioso proporciona, no sólo el mecanismo para esa clase de conducta, sino también para reconocer un objeto ante el cual vamos a reaccionar; y ese reconocimiento puede ser expresado en términos de una reacción que responda a cualquiera de los componentes de cierto grupo de estímulos. Es decir: uno tiene que clavar un clavo; se tiende la mano para tomar el martillo y se descubre que ha desaparecido. Y no se detiene uno a buscarlo, sino que toma cualquier otra cosa que pueda emplear, un ladrillo o una piedra que tengan el peso necesario para dar impulso al golpe. Cualquier cosa que se pueda tomar y sirva para ese fin, será un martillo. Ese tipo de reacción que involucra el aferramiento de un objeto debido a ciertas características genéricas, es un universal [16]. Si el objeto provoca esa reacción, no importa cuál fuere su carácter particular, puede decirse que tiene un carácter universal. Es algo que puede ser reconocido gracias a su carácter, a despecho de las variaciones involucradas en los ejemplos individuales.

Y bien, ¿habrá en el sistema nervioso central un mecanismo que pueda ser excitado de tal manera, que haga surgir esa reacción, por variadas que las condiciones sean en todo otro sentido? ¿Habrá un mecanismo de carácter lo bastante complicado para representar los objetos que tratamos, objetos que tienen, no sólo dimensiones espaciales, sino también temporales? Un objeto tal como una melodía, un trozo musical, es una cuestión unitaria. Oímos las primeras notas y reaccionamos a ellas como a un todo. Semejante unidad existe en las vidas presentadas por las biografías que siguen a un hombre desde su nacimiento hasta su muerte, mostrando todo lo que corresponde al crecimiento del hombre y los cambios que ocurrieron en su carrera. Ahora bien, ¿hay en el sistema nervioso algo que pueda responder a tales caracteres del objeto, de modo que podamos proporcionar una explicación conductista de un objeto tan complicado como una melodía o una vida? La sola complicación no presenta una dificultad seria, porque el sistema nervioso central tiene una cantidad casi infinita de elementos y combinaciones posibles, pero, ¿se puede encon-

[16] La abstracción y los universales son debidos al conflicto y la inhibición: una pared es algo que debe ser esquivado y algo que debe ser saltado, y en tanto que es ambas cosas, es mental, es un concepto. El lenguaje hace posible aferrarse a estos objetos mentales. Las abstracciones existen también para los animales inferiores, pero éstos no pueden retenerlas (1924).

trar allí, en el sistema nervioso central, una estructura que responda a cierto tipo de reacción que representa para nosotros el carácter del objeto que reconocemos, en cuanto distinto de las simples sensaciones?

El reconocimiento siempre involucra algo que puede ser descubierto en una cantidad indefinida de objetos. Sólo se puede ver un color una vez, en el sentido de que "color" significa una relación inmediata de las ondas de luz con la retina de un sistema nervioso normal. La experiencia aparece y pasa, y no puede ser repetida. Pero hay un carácter universal que se da en la experiencia misma, capaz de una infinita cantidad de repeticiones. Y se ha supuesto que esto es lo que hay detrás de la explicación o afirmación conductista. La psicología conductista explica ese carácter de la experiencia en términos de la reacción. Puede decirse que no es posible que exista una reacción universal, sino sólo una reacción a un objeto. Por el contrario, hasta donde la reacción puede tener lugar con referencia a un ladrillo, una piedra, un martillo, existe un universal en la forma de la reacción que responde a toda una serie de particulares, y los particulares pueden ser infinitos en número, siempre que tengan ciertos caracteres en relación con la reacción que está representada en lo que llamamos "reconocimiento". Cuando empleamos el término "reconocimiento", puede que sólo queramos decir que hemos escogido un objeto que sirve para ese fin particular; lo que por lo general queremos decir es que el carácter del objeto que es un estímulo para su reconocimiento se encuentra presente en nuestra experiencia. De tal modo, es posible tener algo que es universal, distinguido de varios particulares. Creo que podemos reconocer en cualquier costumbre qué es lo que responde a distintos estímulos; la reacción es universal, y el estímulo, particular. Mientras este elemento sirva de estímulo, provoque esa reacción, se puede decir que el particular se agrupa bajo ese universal. Esa es la explicación que la psicología conductista da a la forma universal, distinguiéndola del ejemplo particular.

El punto siguiente es más bien una cuestión de grado, ilustrada por los objetos más complejos, tales como una sinfonía, o una vida, con todas sus variaciones y armoniosos contrastes. Cuando un crítitico musical analiza un objeto tan complejo como una sinfonía, ¿podemos decir que existe en el sistema nervioso central algo que responde al objeto que el crítico tiene ante sí? O tomemos la biografía de un grande hombre, un Lincoln o un Gladstone, donde el historiador, digamos Morley, tiene ante sí toda esa vida con su



indefinida cantidad de elementos. ¿Puede decirse que él tiene en su sistema nervioso central un objeto que responda a esa actitud de reconocer a Gladstone, en todos sus cambios, como el mismo Gladstone? Si uno tuviese el mecanismo necesario para hacerlo, ¿podría encontrar en el cerebro del historiador lo que responde a Gladstone? Y suponiendo que tal cosa pudiese hacerse, ¿qué se encontraría? Por cierto que no sería una reacción única al nombre de Gladstone. En cierto modo, tiene que representar todas las conexiones que se llevaron a cabo en su experiencia, todas las conexiones que quedaron involucradas en su conducta, en el grado en que las análogas de ella sucedieron en la vida de Gladstone. Debe tratarse de cierta clase de unidad, de una unidad que, si ese todo es tocado en algún punto, pueda hacer surgir cualquier otro elemento de la experiencia que el historiador tiene de Gladstone. Debe poder iluminar cualquier fase de su carácter, destacar cualquiera de las situaciones en que figura Gladstone. Todo esto debe encontrarse potencialmente presente en tal esbozo de Gladstone en el sistema nervioso central de Morley. Es infinitamente complejo, pero también lo es el sistema nervioso central. No representa simplemente dimensiones especiales, sino también dimensiones temporales. Puede representar una acción demorada, una acción que depende de una reacción anterior; y esta reacción posterior puede, en su nacimiento —pero antes de que ocurra explícitamente— influir sobre la reacción anterior.

Podemos concebir, pues, en la estructura del sistema nervioso central, una dimensión temporal como la de una melodía, o el reconocimiento de las notas y de la distancia que separa a unas de otras en la escala, y nuestra apreciación de las mismas en cuanto realmente afectadas por el comienzo de nuestra reacción a las notas posteriores, como cuando estamos esperando determinada clase de final. Si preguntamos ahora cómo se muestra esa expectación en nuestra experiencia, tendremos dificultades para detallarla en términos de conducta, pero advertimos que la experiencia es determinada por nuestra disposición a responder a notas posteriores, y esa disposición puede existir sin que las notas mismas estén presentes. La forma en que responderemos a un final mayor o menor determina la forma en que apreciamos las notas que se presentan. Y es ésa la actitud que proporciona el carácter de nuestra apreciación a todas las composiciones musicales de cierta extensión. Lo concedido al principio es determinado por la actitud hacia lo que vendrá más tarde. Esta es una fase de nuestra experiencia que James ha ilustrado con sus

análisis del carácter sensorial de conjunciones tales como "y", "pero", "aunque". Si se afirma una proposición y se agrega "pero", se está determinando la actitud del oyente hacia ella. Éste no sabe qué es lo que uno introducirá, pero sabe que existe alguna clase de excepción. Su conocimiento no se formula de manera reflexiva, sino que es más bien una actitud. Existe una actitud "pero", una actitud "si", una actitud "aunque". Ésas son las actitudes que asumimos hacia el comienzo de una melodía, hacia el ritmo involucrado en la poesía; son ellas las que dan sentido a la estructura de aquello que encaramos.

Existen ciertas actitudes que asumimos hacia una columna o hacia sus basamentos, y sólo necesitamos tener sugestiones del objeto para provocarlas. El artista y el escultor ejecutan en esas actitudes, del mismo modo que lo hace el músico. Gracias a la indicación de los estímulos, ellos pueden producir un reflejo de las complejidades de una reacción. Ahora bien, si uno puede producir una cantidad de ellos y conseguir un reflejo multiforme de todas esas actitudes en la armonía, provoca una reacción estética que consideramos bella. Lo que constituye la belleza del objeto es la armonización de esas complejidades de la reacción. Hay diferentes estímulos que provocan una cantidad indefinida de reacciones, cuya naturaleza se refleja en nuestra experiencia inmediata y que son puestas en relación armoniosa las unas con las otras. Las etapas posteriores de la experiencia misma pueden estar presentes en la experiencia inmediata que influye sobre ellas. Dado un sistema nervioso central suficientemente complicado, podemos encontrar una cantidad indefinida de reacciones, y dichas reacciones pueden ser, no sólo inmediatas, sino también demoradas, y cuando son demoradas pueden estar ya influyendo sobre la conducta actual.

Y así, en cierto sentido, podemos encontrar, en el sistema nervioso central, lo que responda a objetos complejos, con su significación un tanto vaga e indefinida, tales como residen en nuestra experiencia real —objetos complejos, no sólo espacialmente, sino, además, temporalmente. Cuando respondemos a cualquier fase de estos objetos, todos los otros valores están presentes, listos para introducirse en ellos y darles su contenido intelectual y emocional. No veo motivo alguno para que uno no encuentre, pues, en la organización de esa actitud tal como se presenta en el sistema nervioso central, aquello a lo cual nos referimos como la significación del objeto, lo que es universal. La respuesta de la reacción a una



cantidad indefinida de estímulos que varían entre sí es algo que nos proporciona la relación del universal con el particular, y la complejidad del objeto puede ser tan infinitamente grande, como lo son los elementos del sistema nervioso central que representan posibles combinaciones espaciales y temporales de nuestra conducta. Podemos, entonces, hablar legítimamente de cierta clase de reacción que un Morley tiene con respecto a un Gladstone, una reacción que puede encontrar su expresión en el sistema nervioso central, teniendo en cuenta todas sus complejidades.

[Hasta ahora hemos acentuado la universalidad o generalidad de la reacción en comparación con la particularidad del estímulo que la provoca. Ahora quiero llamar la atención hacia la dimensión social de la universalidad.]

El pensamiento se lleva a cabo en términos de universales, y un universal es una entidad distinguible del objeto por medio del cual lo pensamos. Cuando pensamos en una azada, no nos limitamos en nuestro pensamiento a ninguna azada especial. Y bien, si pensamos en la azada universal, debe de haber algo acerca de lo cual pensamos, y eso no se da manifiestamente en el suceso particular que proporciona la ocasión para el pensamiento. El pensamiento trasciende todos los sucesos. ¿Debemos suponer un reino de tales entidades, esencias o sustancias para explicar nuestro pensamiento? Eso es lo que, en general, suponen todos los modernos realistas. La respuesta de Dewey parece ser que hemos aislado, por medio de nuestra atención abstrayente, ciertas características de las azadas que son ajenas a las distintas azadas individuales, aunque tienen su existencia o ser en dichas azadas individuales. Estos caracteres que se presentan en toda azada que sea tal, son, por lo tanto, ajenos a cualquiera de ellas. Podemos ir más allá y decir que estos caracteres son ajenos al suceso de las azadas que nacen y se desgastan. En otras palabras, son ajenos al tiempo, y pueden ser llamados objetos o entidades eternos. Pero, dice Dewey, esa calidad de ajenas al tiempo de tales características en nuestro pensamiento no separa su ser de las azadas individuales... Dewey está completamente con los realistas arriba mencionados en cuanto a que la significación no está alojada en la palabra misma, es decir: no es un nominalista. Insiste, sin embargo, en que la significación reside en la azada en cuanto característica que ha surgido gracias a la naturaleza social del pensamiento. Supongo que podemos decir, en la terminología actual, que las significaciones han surgido en la experiencia social,

así como los colores surgieron en la experiencia de los organismos con aparato de visión [17].

La significación como tal, es decir, como el objeto del pensamiento, surge en la experiencia gracias a que el individuo se estimula a sí mismo para adoptar la actitud del otro en su reacción hacia el objeto. La significación es lo que puede ser indicado a otros a la vez que, por el mismo proceso, es indicado al individuo indicante. En el grado en que el individuo se lo indica a sí mismo en el papel del otro, ocupa la perspectiva de éste, y como lo indica al otro desde su propia perspectiva, y como lo que de tal modo es indicado es idéntico, es preciso que sea justamente aquello que puede ser desde distintas perspectivas. Tiene que ser, por lo tanto, un universal, por lo menos en la identidad que corresponde a las distintas perspectivas organizadas en una sola perspectiva, y en el grado en que el principio de organización admita otras perspectivas que las que están realmente presentes, la universalidad puede ser, lógicamente, extendida infinitamente. Su universalidad en la conducta, empero, alcanza sólo hasta el límite en que las diferencias de las distintas perspectivas permanecen sin importancia con respecto a los caracteres indicados por los símbolos significantes que se emplean, es decir, por los gestos que indican al individuo que los usa qué es lo que tales gestos indican a los otros, para quienes sirven de adecuados estímulos en el proceso cooperativo [18].

El gesto o símbolo significante presupone siempre, para su significación, el proceso social de la experiencia y la conducta en que surge; o, como dicen los lógicos, un universo de raciocinio está siempre inferido como contexto en términos del cual, o como el campo dentro del que, los gestos o los símbolos significantes tienen en verdad significación. Este universo de raciocinio está constituído por un grupo de individuos que llevan a cabo un proceso social de experiencia común [19] y conducta, en el cual participan, y dentro del cual estos gestos o símbolos tienen la misma significación, o una significación común, para todos los miembros de ese grupo, ya sea que ellos los hagan o los dirijan a otros individuos, o que reaccionen francamente a ellos en cuanto hechos o dirigidos a ellos por

[17] [Este parágrafo ha sido seleccionado de un manuscrito: "The Philosophy of John Dewey". Fué publicado en el *International Journal of Ethics* de 1936.]

[18] [Parágrafo seleccionado de MS.]

[19] Un mundo común existe... sólo en la medida en que existe una experiencia (de grupo) común (MS).



otros individuos. Un universo de raciocinio es simplemente un sistema de significaciones comunes o sociales [20].

La misma universalidad e impersonalidad del pensamiento y la razón son, desde el punto de vista conductista, el resultado de que un individuo dado adopte las actitudes de los otros hacia él y de que, finalmente, cristalice todas esas actitudes particulares en una sola actitud o punto de vista, que puede ser llamado el del "otro generalizado".

Las formas alternativas de actuar bajo un infinito número de distintas condiciones particulares o en una infinita cantidad de distintas situaciones particulares —formas que son más o menos idénticas para una cantidad infinita de individuos normales— son todo lo que en realidad representan los universales (no importa cómo los encare la lógica y la metafísica); carecen de sentido aparte de los actos sociales en los que están involucrados y de los que extraen su significación [21].

## 13. La naturaleza de la inteligencia reflexiva

En el tipo de inhibición temporaria de la acción que significa pensar o en el que surge la reflexión, se le ofrecen, en la experiencia del individuo, a modo de tanteo y por anticipado y para su elección entre ellas, las distintas posibilidades o alternativas de futura acción que le están abiertas dentro de la situación social dada —las formas diferentes o alternativas de completar el acto social dado en el cual él está involucrado o que él ya ha iniciado. La reflexión o la conducta reflexiva surge sólo bajo las condicio-

[20] Nuestras así llamadas leyes del pensamiento son las abstracciones de las relaciones sociales. Todo nuestro proceso de pensamiento abstracto, toda la técnica y el método del mismo son esencialmente sociales (1912).

[21] Todas las relaciones duraderas han sido sometidas a revisión. Quedan las constantes lógicas, y las deducciones de las inferencias lógicas. A la misma categoría pertenecen los llamados universales o conceptos. Son los elementos y la estructura de un universo de raciocinio. En la medida en que en la conducta social con otros y con nosotros mismos indicamos los caracteres que perduran en la perspectiva del grupo al que pertenecemos y del que surgimos, en esa medida estamos indicando lo que no cambia en relación con nuestra conducta, aquello a lo que, en otras palabras, es ajena la transitoriedad. Una metafísica que extrae estos elementos de su *habitat* experiencial y los dota de un ser sustancial, pasa por alto el hecho de que la cualidad de intransitoriedad es estrictamente relativa a la situación en la conducta dentro de la cual surge la reflexión, de que si bien podemos encontrar en distintas situaciones un método de conversación y, por lo tanto, de pensamiento que resulta ajeno a las diferencias de las situaciones, y, en consecuencia, proporciona un método de traslación de una perspectiva a otra, esta calidad de ajeno pertenece sólo al carácter más amplio que asume el problema en reflexión, y jamás trasciende de la conducta social dentro de la cual surge el método (MS).

nes de la conciencia de sí, y hace posible el control y la organización intencionadas, por parte del organismo individual, de su conducta, con referencia a su medio social y físico, es decir, con referencia a las distintas situaciones sociales y físicas en las que se ve involucrado y a las cuales reacciona. La organización de la persona es, simplemente, la organización, por el organismo individual, de la serie de actitudes hacia su medio social —y hacia sí mismo desde el punto de vista de ese medio, o como elemento funcionante en el proceso de experiencia y conducta sociales que constituyen ese medio— que está en condiciones de adoptar. Es esencial que tal inteligencia reflexiva sea encarada desde el punto de vista del conductismo social.

Dije, hace un momento, que hay algo involucrado en nuestra explicación de la significación de un objeto que es más que la mera reacción, por compleja que ella pueda ser. Podemos reaccionar a una frase musical, y puede que no haya nada en la experiencia, aparte de la reacción; puede que no estemos en condiciones de decir por qué reaccionamos o a qué reaccionamos. Nuestra actitud puede ser simplemente la de que nos agrada alguna música y no nos agrada alguna otra. La mayor parte de nuestros reconocimientos son de esta clase. Escogemos el libro que queremos, pero no podemos decir cuál es el carácter del libro. Probablemente podríamos dar una explicación más detallada de las facciones de un hombre a quien encontramos por primera vez que de nuestros más íntimos amigos. Con nuestros amigos estamos dispuestos a iniciar la conversación en el momento en que lo están ellos; no tenemos que estar seguros de quiénes son. Pero si tratamos de encontrar a un hombre que nos ha sido descrito, examinamos atentamente a la persona para asegurarnos de que corresponde a la explicación que nos ha sido dada. Con una persona que nos es familiar efectuamos la conversación sin pensar en esas cosas. La mayor parte de nuestros procesos de reconocimiento no involucran esta identificación de los caracteres que nos permiten identificar los objetos. Quizá tenemos que describir a una persona, y descubrimos que no podemos hacerlo —la conocemos demasiado bien. Puede que tengamos que elegir esos detalles, y entonces, si adoptamos una actitud crítica, tenemos que descubrir qué hay en el objeto que provoque esa compleja reacción. Cuando hacemos tal cosa, estamos recibiendo una explicación de cuál es la naturaleza de los objetos, o, si se prefiere, de su significación. Tenemos que indicarnos qué es lo que provoca esa reacción especial. Digamos que reconocemos a una persona por la índole de su físico.



Si alguien penetra en una habitación muy cambiado por una larga y grave enfermedad, o por exposición al sol tropical, los amigos no podrán reconocerle inmediatamente. Existen ciertos elementos que nos permiten reconocer a un amigo. Puede que tengamos que buscar esos caracteres que tornan exitoso el reconocimiento, para indicarlos a alguien o a nosotros mismos. Puede que tengamos que determinar cuáles son los estímulos que provocan una reacción de ese complejo carácter. Ésta es a menudo una cosa sumamente difícil, como lo evidencia la crítica musical. Todo el público que llena una sala puede sentirse arrebatado por una composición, y quizá no habrá una sola persona que pueda explicar qué había en la producción que provocase esa reacción especial, o que pueda decir cuáles son las distintas reacciones en esos individuos. Es un don extraordinario el del que puede analizar ese tipo de objeto y descubrir cuáles son los estímulos para una acción tan compleja.

Quisiera llamar la atención hacia el proceso que nos proporciona una indicación de los caracteres que provocan la reacción. Los animales de un tipo inferior al del hombre reaccionan a ciertos caracteres con una precisión ajena a la capacidad humana, tales como el olor en el caso del perro. Pero estaría más allá de la capacidad de un perro el indicar a otro perro de qué era el olor. Otro perro no podría ser enviado por el primero a encontrar ese olor. Un hombre puede decir cómo identificar a otro hombre. Puede indicar cuáles son los caracteres que provocarán cierta reacción. Esta capacidad distingue absolutamente la inteligencia de un ser reflexivo como el hombre de la de los animales inferiores, por inteligentes que éstos puedan ser. Generalmente decimos que el hombre es un animal racional, y que los animales inferiores no lo son. Lo que yo quería demostrar, por lo menos en términos de la psicología conductista, es que lo que tenemos en cuenta en esta distinción es la indicación de los caracteres que llevan a la clase de reacción que concedemos a un objeto. Señalar los caracteres que conducen a la reacción es precisamente lo que distingue a una agencia de pesquisantes que envía a un hombre, de un sabueso que persigue a un hombre. He aquí dos tipos de inteligencia, ambas especializadas: el pesquisante no podría hacer lo que hace el sabueso, ni éste lo que hace el pesquisante. Pues bien, la inteligencia del pesquisante, en comparación con la inteligencia del sabueso, reside en esa capacidad para indicar cuáles son los caracteres especiales que provocarán su reacción de capturar al hombre [22].

[22] La inteligencia y el conocimiento se encuentran dentro del proceso de la conducta. Pensar es un complicado proceso de... presentar el mundo de modo

Tal sería la explicación de un conductista en cuanto a lo que está involucrado en la razón. Cuando se razona se está indicando uno a sí mismo los caracteres que provocan ciertas reacciones. Si se tiene el ángulo y un lado se puede determinar la superficie de un triángulo; dados ciertos caracteres, hay ciertas reacciones indicadas. Existen otros procesos, no exactamente racionales, con los cuales se pueden construir nuevas reacciones a partir de las antiguas. Pueden escogerse reacciones que están presentes en otras reacciones, y unirlas. Un libro de instrucciones puede proporcionar una serie de estímulos que llevarán a una serie de reacciones, y se las escoge de entre las otras reacciones complejas, quizá como nunca han sido escogidas antes. Cuando se escribe en una máquina de escribir, puede que se le den a uno instrucciones en cuanto a la forma de emplear la máquina. Al comienzo podrá uno formarse una buena técnica, pero incluso ése es un proceso que involucra la indicación de los estímulos para provocar las distintas reacciones. Se unen estímulos que no han sido unidos en el pasado, y entonces esos estímulos arrastran consigo las reacciones compuestas. Puede que al principio sea una reacción tosca, y deberá ser liberada de las reacciones experimentadas en el pasado. La forma en que uno reacciona hacia el doblado de cartas, cuando escribe, es distinta de la forma en que reacciona al escribir la carta en una máquina de escribir. Se cometen errores, porque las reacciones que se emplean han sido distintas, han sido conectadas con toda una serie de otras reacciones. Un profesor de dibujo hará a veces que sus alumnos dibujen con la mano izquierda en lugar de emplear la derecha, porque las costumbres de la mano derecha son muy difíciles de eliminar. Esto es lo que uno hace cuando actúa en una forma racional: se indica a sí cuáles son los estímulos que provocarán una reacción compleja, y por el orden de los estímulos determina cuál será el conjunto de la reacción. Ahora bien, el poder indicar estos estímulos a otras personas o a sí mismo, es lo que llamamos conducta racional, en cuanto distinta de la inteligencia irracional de los animales inferiores y de buena parte de nuestra propia conducta.

El hombre se distingue por su capacidad de analizar el campo de estimulación en forma de poder seleccionar un estímulo antes que otro y así aferrarse a la reacción que corresponde a ese estímulo, escogiéndola de entre otras y recombinándola con otras. No se puede hacer

que sea favorable para la conducta, de modo de que puedan ser alcanzados los fines de la vida de la forma (MS).

Pensar es indicar — pensar en una cosa es indicarla antes de actuar (1924).



funcionar una cerradura. Se advierten ciertos elementos, cada uno de los cuales provoca una reacción determinada; y lo que se está haciendo es aferrarse a esos procesos de reacción al prestar atención a los estímulos. El hombre puede, no sólo combinar las reacciones ya presentes, que es lo que puede hacer un animal inferior a él, sino que también le es posible penetrar en esas actividades e interrumpirlas, prestando atención a elementos específicos, aferrándose a las reacciones que responden a esos estímulos especiales y luego combinándolas para construir otro acto. Eso es lo que queremos decir al hablar de aprender o de enseñar a otra persona a hacer una cosa. Se le indica a dicha persona ciertas fases o caracteres específicos del objeto que provocan ciertas clases de reacciones. Es lo que formulamos en general al decir que la conciencia acompaña sólo a los procesos sensorios y no a los procesos motores. Podemos fiscalizar directamente los procesos sensoriales, pero no los motores; podemos prestar nuestra atención a un elemento especial del campo y, al así prestar atención y así aferrarnos a un estímulo, conseguir la fiscalización de la reacción. Tal es la forma en que conseguimos controlar nuestra acción; no controlamos directamente nuestra reacción por medio de las vías motrices mismas.

En las formas inferiores no existe capacidad alguna para prestar atención a algún elemento analizado del campo de la estimulación que les permita fiscalizar la reacción. Pero se puede decir a una persona: "Mira esto, mira esta cosa, nada más", y la persona podrá fijar su atención sobre el objeto específico. Podrá dirigir su atención y, de tal modo, aislar la reacción especial que responde a aquél. Ése es el modo en que interrumpimos nuestras complejas actividades y hacemos posible el aprendizaje. Lo que se lleva a cabo al prestar atención a los estímulos específicos que provocan un acto especial, es un análisis del proceso, y este análisis hace posible la reconstrucción del acto. Un animal hace combinaciones, como decimos, sólo por el método de tanteo, y la combinación que triunfa se conserva.

El gesto, tal como es elaborado en la conducta del grupo humano, sirve definidamente para indicar precisamente esos elementos y así ponerlos dentro del campo de la atención voluntaria. Existe, es claro, una semejanza fundamental entre la atención voluntaria y la involuntaria. Una luz brillante, un olor particular, pueden ser algo que logre un completo dominio del organismo y que, en esa medida, inhiba toda otra actividad. Pero una acción voluntaria depende de la indicación de cierto carácter, de que se lo señale, de que

se lo aferre y, de tal modo, se aferre a la reacción que le corresponde. Esa clase de análisis es esencial para lo que llamamos inteligencia humana, y es posibilitado por el lenguaje.

La psicología de la atención expulsó a la psicología de la asociación. Se encontró una infinita cantidad de asociaciones que residen en nuestra experiencia con referencia a cualquier cosa que aparezca ante nosotros, pero la psicología asociacionista no explicaba por qué una asociación predominaba antes que la otra. Estableció reglas en el sentido de que si cierta asociación había sido intensa, reciente y frecuente, entonces ella sería la dominante. Pero a menudo existen en la realidad situaciones en las que parece que el elemento más débil de la situación es el que domina al espíritu. Sólo cuando el psicólogo se dedicó al análisis de la atención, se encontró en condiciones de encarar tales situaciones y de darse cuenta de que la atención voluntaria depende de la indicación de algún carácter del campo de la estimulación. Tal indicación posibilita el aislamiento y recombinación de las reacciones.

En el caso del gesto vocal existe una tendencia a provocar en un individuo la reacción que es provocada en otro, de modo que el niño representa el papel del padre, del maestro o del predicador. El gesto, en esas condiciones, provoca en el individuo ciertas reacciones; las mismas que provoca en la otra persona y, al ejecutarlas, el individuo aísla ese carácter especial del estímulo. La reacción del otro está presente en el individuo que aísla el estímulo. Si uno llama rápidamente a una persona en peligro, uno mismo se encuentra en la actitud de alejarse de un salto, aunque el acto no se lleve a cabo. Uno no corre peligro, pero tiene en sí esos elementos especiales de la reacción, y hablamos de ellos como de significaciones. Explicado en términos del sistema nervioso central, esto significa que ha conmovido sus vías superiores de tal manera que podrían conducir al real apartarse de un salto. Una persona aprehende las distintas reacciones involucradas en la huída, cuando entra en el teatro y ve el cartel que le advierte que, en caso de incendio, escoja la salida más próxima. Tiene, por así decirlo, toda la lista de las distintas reacciones ante sí, y prepara lo que hará, escogiendo los distintos elementos y reuniéndolos en la forma necesaria. El experto en organización llega para elegir esto, lo otro o lo de más allá, y elige el orden en que estas cosas serán llevadas a cabo. Uno hace lo mismo en la medida en que tiene conciencia de sí. Cuando tenemos que determinar cuál será el orden de una serie de reacciones, las reunimos de cierta manera, y podemos hacerlo porque podemos indicar el orden de los estímulos que actuarán sobre nosotros. Tal es lo que se halla implícito en la inteligencia humana, en cuanto distinta del tipo de inteligencia de las formas inferiores. No podemos decirle a un elefante que debe tomarse de la cola del otro elefante; el estímulo no le indicará al elefante la misma cosa que nos indica a nosotros. Podemos crear una situación que sea un estímulo para el elefante, pero no podemos hacer que éste se indique a sí mismo qué es ese estímulo, de modo de tener la reacción al mismo en su propio sistema.



El gesto proporciona un proceso por medio del cual uno provoca en sí la reacción que podría ser provocada en otro, y esto no es parte de su reacción inmediata, por lo que respecta a su medio físico inmediato. Cuando decimos a una persona que haga algo, la reacción que obtenemos no es producto de ese algo sino el comienzo de ello. La comunicación nos proporciona los elementos de la reacción que pueden ser retenidos en el campo mental. No los sacamos afuera, pero están presentes constituyendo las significaciones de los objetos que indicamos. El lenguaje es un proceso por el cual se indican ciertos estímulos y se modifica la reacción a ellos en el sistema de la conducta. El lenguaje, como proceso social, nos ha posibilitado el que escojamos reacciones y las retengamos en el organismo del individuo, de modo que estén presentes allí en relación con lo que indicamos. El gesto real es, dentro de ciertos límites, arbitrario. Ya sea que uno señale con el dedo, o con una mirada del ojo, o por medio de un gesto vocal en un idioma u otro, todo es indiferente, siempre que provoque la reacción que corresponde a la cosa que ha sido indicada. Ésa es la parte esencial del lenguaje. El gesto debe ser tal, que provoque en el individuo, o tienda a provocar en él, la reacción cuya utilización provocará en la reacción de otro. Tal es el material con que opera el espíritu. Por leve que fuere, tiene que haber alguna clase de gesto. Aislar la reacción sin una indicación de un estímulo es casi una contradicción por definición. He estado tratando de indicar qué hace este proceso de comunicación en cuanto a proporcionarnos el material que existe en nuestro espíritu. Lo hace poniendo a nuestra disposición gestos que, al afectarnos como afectan a otros, provocan la actitud que el otro adopta, y que nosotros adoptamos en la medida que asumimos su papel. Obtenemos la actitud, la significación, dentro del campo de nuestro propio control, y éste consiste en combinar todas las distintas reacciones posibles a fin de proporcionarnos el acto recientemente construído que el problema exige. Es así como cabe explicar la conducta racional en términos de una psicología conductista.

Quiero agregar otro factor a nuestra explicación: la relación del carácter temporal del sistema nervioso con la previsión y la elección [23].

El sistema nervioso central posibilita la iniciación implícita de una cantidad de reacciones alternativas posibles, con referencia a cualquier objeto u objetos dados, para la completación de cualquier acto ya iniciado, y ello previamente a la completación efectiva de dicho acto; y de tal modo hace posible el ejercicio de la elección inteligente o reflexiva en la aceptación de esa reacción alternativa única, de entre las varias posibles, que será realizada de manera manifiesta [24].

La inteligencia humana, por medio del mecanismo psicológico del sistema nervioso central humano, selecciona deliberadamente una de entre las varias reacciones alternativas que son posibles en la problemática situación ambiental dada; y si la reacción dada que selecciona es compleja —es decir, si es una serie o cadena o grupo o sucesión de reacciones simples—, puede organizar esa serie o cadena de reacciones simples en forma de posibilitar la solución más adecuada y armoniosa, por parte del individuo, del problema ambiental dado.

Es la entrada de las posibilidades alternativas de la futura reacción en la determinación de la conducta presente, en cualquier situación ambiental dada, y su funcionamiento, por medio del mecanismo del sistema nervioso central, como parte de los factores o condiciones que determinan la conducta presente, lo que decisivamente establece el contraste entre la conducta inteligente y la conducta refleja, instintiva y habitual —entre la reacción demorada y la reacción inmediata. Lo que ocurre en la conducta orgánica actual es siempre, en algún sentido, un emergente del pasado, y nunca podría haber sido predicho exactamente por anticipado —nunca podría haber sido predicho sobre la base de un conocimiento, por completo que fuere, del pasado y de las condiciones del pasado que tienen atingencia con su emergencia; y en el caso de la conducta orgánica inteligentemente controlada, este elemento de espontaneidad se destaca especialmente en virtud de la influencia presente ejercida sobre tal conducta por los posibles resultados o consecuencias futuros que

23 [Véase también Sección 16.]

24 Es una ventaja que dichas reacciones estén preparadas antes de que lleguemos al objeto. Si nuestro mundo estuviese encima de nosotros, no tendríamos tiempo para meditar. Habría una sola forma de reaccionar a ese mundo.

Gracias a sus órganos de distancia y su capacidad para las reacciones demoradas, el individuo vive en el futuro con la posibilidad de planear su vida con referencia a ese futuro (1931).



pueda tener. Nuestras ideas de la conducta futura o acerca de ella son nuestras tendencias a actuar en varias formas alternativas, en presencia de una situación ambiental dada —tendencias o actitudes que pueden aparecer, o ser implícitamente provocadas, en la estructura del sistema nervioso central, en anticipación de la reacción manifiesta a tal situación y que, así, pueden ingresar como factores determinantes en la fiscalización o selección de esa reacción manifiesta. Las ideas, en cuanto distintas de los actos, o en cuanto no emergentes en la conducta manifiesta, son meramente lo que no hacemos; son posibilidades de reacciones visibles que ponemos a prueba implícitamente en el sistema nervioso central y luego rechazamos en favor de aquellas sobre las cuales, en rigor, actuamos o que ponemos en práctica. El proceso de la conducta inteligente es, esencialmente, un proceso de selección entre varias alternativas; la inteligencia es, principalmente, una cuestión de selectividad.

La reacción demorada es necesaria para la conducta inteligente. La organización, la prueba implícita y la selección final, por parte del individuo, de sus reacciones manifiestas a las situaciones sociales que le enfrentan y que le presentan problemas de adaptación, serían imposibles si una u otra reacción manifiesta a los estímulos ambientales dados tuviese que ser inmediata. Sin la reacción demorada, o salvo en términos de ella, no podría ejercerse ninguna fiscalización consciente o inteligente sobre la conducta; porque gracias a este proceso de la reacción selectiva —que puede ser selectiva sólo porque es demorada— opera la inteligencia en la determinación de la conducta. En rigor, es este proceso lo que constituye la inteligencia. El sistema nervioso central no proporciona solamente el necesario mecanismo fisiológico para este proceso, sino también la necesaria condición fisiológica de reacción demorada que este proceso presupone. La inteligencia es esencialmente la capacidad para resolver los problemas de la conducta actual en términos de sus posibles consecuencias futuras tal como están involucradas en la base de la experiencia pasada —la capacidad, por lo tanto, para resolver los problemas de la conducta presente a la luz del pasado y el futuro o con referencia a ellos; involucra al mismo tiempo memoria y previsión. Y el proceso del ejercicio de la inteligencia es el proceso de demorar, organizar y seleccionar una reacción a los estímulos de la situación ambiental dada. El proceso es posibilitado por el mecanismo del sistema nervioso central, que permite que el individuo adopte la actitud del otro hacia él y se convierta de ese modo en un objeto

para sí. Ésta es la forma más eficaz de adaptación al medio social, y por cierto que al medio en general, de que dispone el individuo.

Una actitud de cualquier clase representa el comienzo, o la iniciación potencial de uno u otro acto compuesto, un acto social en el que, juntamente con otros individuos, está involucrado el individuo que adopta la actitud dada. La hipótesis tradicional afirmaba que el elemento intencional de la conducta debía ser, en definitiva, una idea, un motivo consciente, y que, por lo tanto, debía involucrar la presencia de un espíritu o depender de ella. Pero el estudio de la naturaleza del sistema nervioso central demuestra que, en forma de actitudes fisiológicas (expresadas en series fisiológicas específicas), existen distintas completaciones posibles del acto dado, previamente a su completación real, y que, gracias a ellas, las primeras partes del acto dado son afectadas o influídas (en la conducta presente) por sus fases posteriores; por consiguiente, el elemento intencional de la conducta tiene una sede fisiológica, una base conductista, y no es necesaria ni fundamentalmente consciente o psíquico.

## 14. Conductismo, watsonismo y pensamiento reflexivo

He analizado la posibilidad de poner el concepto o idea dentro de la esfera del tratamiento conductista, intentando, de tal manera, liberar al conductismo, en la forma en que es presentado por Watson, de lo que parece ser una imperfección. Al retrotraer el proceso pensante al proceso parlante, Watson parece identificar el pensamiento con la palabra, con el símbolo, con el gesto vocal. Lo hace transfiriendo un reflejo de un estímulo a otro: reflejo condicionado es el nombre técnico del proceso. El psicólogo aísla una serie de reflejos que responden a ciertos estímulos específicos, y luego permite que dichos reflejos se expresen en distintas condiciones, de modo que el estímulo mismo sea acompañado por otros estímulos. Descubre que esos reflejos pueden ser luego producidos por el nuevo estímulo, aun en ausencia de lo que ha sido previamente el estímulo necesario. La ilustración típica de esto es la del niño que se asusta de un ratón blanco porque le fué presentado varias veces al momento en que se producía a su espalda un sonido fuerte. El sonido fuerte ocasiona miedo. La presencia de la rata blanca condiciona esa reacción de temor, de modo que el niño siente miedo hacia el animal. Las reacciones de temor son, entonces, provocadas por la rata blanca, aun cuando no se produzca ningún sonido [25].



El reflejo condicionado de los psicólogos objetivos es también empleado por Watson para explicar el proceso del pensamiento. Según ese punto de vista, utilizamos gestos vocales en relación con las cosas, y por medio de ellos condicionamos nuestros reflejos hacia las cosas en términos del proceso vocal. Si tenemos una tendencia a sentarnos cuando hay una silla cerca, condicionamos ese reflejo con la palabra "silla". Originariamente, la silla es un estímulo que provoca ese acto de sentarse, y, una vez condicionado, el niño puede llegar a realizar el acto mediante el sólo empleo de la palabra. No puede establecerse ningún límite especial para semejante proceso. El proceso del lenguaje está particularmente adaptado para ese condicionamiento de reflejos. Poseemos una cantidad infinita de reacciones para los objetos que nos rodean. Si podemos condicionar dichas reacciones por medio del gesto vocal, de modo que cada vez que se produzca cierta reacción utilicemos al mismo tiempo ciertos elementos fonéticos, entonces podremos llegar a un punto en que la reacción será provocada cada vez que surja ese gesto vocal. El pensamiento sería, entonces, no más que el empleo de esos distintos elementos vocales juntamente con las reacciones que ellos provocan. Los psicólogos no necesitarían buscar, en el proceso del pensamiento, nada más complicado que el simple condicionamiento de los reflejos por los gestos vocales.

Desde el punto de vista del análisis de la experiencia involucrada, esta explicación parece sumamente inadecuada. Para ciertos tipos de experiencia, quizá sea suficiente. Un cuerpo de soldados adiestrados exhibe una serie de reflejos condicionados. Cierta formación es lograda mediante ciertas órdenes. El éxito de éstas reside en una reacción automática, cuando son emitidas. Ahí, naturalmente, hay acción sin pensamiento. Si el soldado piensa, dadas las circunstancias es muy probable que no actúe; su acción depende, en cierto sentido, de la ausencia de pensamiento. En algún punto es preciso que se lleven a cabo complicados pensamientos, pero después de que ello ha sido hecho por los oficiales de superior jerarquía, el proceso debe tornarse automático. Reconocemos que esta explicación no hace justicia al pensamiento que debe llevarse a cabo en

[25] El temor del niño a la oscuridad puede haber surgido del hecho de que se viese despertado por un estrepitoso trueno y sintiese miedo en la oscuridad. Esto no ha sido demostrado, pero es una posible interpretación en términos de condicionamiento.

la jerarquía superior. Es cierto que la gente subalterna ejecuta el proceso sin pensar. Ahora bien, si el pensamiento es llevado a cabo en el plano militar elevado en las mismas condiciones, el conductista no logra explicar qué tiene la planificación de específico. Allí ocurre algo sumamente definido que no puede ser explicado en términos de reflejos condicionados.

Esta conducta sin pensamiento del soldado, al cumplir con la orden en forma de que la simple emisión de la orden implica su ejecución, es característica del tipo de conducta de los animales inferiores. Empleamos ese mecanismo para explicar los complicados instintos de ciertos organismos. Una serie de reacciones sigue a la otra; la completación de una fase pone al animal en contacto con ciertos estímulos que liberan otros, y así de seguido. Se descubren grandes complicaciones de este proceso, especialmente en las hormigas. El pensamiento característico de la comunidad humana está presumiblemente ausente en aquellas comunidades. La avispa que acopia a las arañas paralizadas como alimento para larvas que jamás verá y con las cuales nunca ha entrado en contacto, no actúa en términos de previsión consciente. La comunidad humana que acumula alimentos en cámaras frigoríficas, y que más tarde los utiliza, hace, en cierto sentido, lo mismo que la avispa, pero la distinción importante reside en que la acción es conscientemente intencional. El individuo que dispone el acopio en cámaras frigoríficas se presenta, en realidad, a sí mismo, una situación que surgirá, y determina sus métodos de conservación con referencia a futuros usos.

La explicación que Watson proporciona del condicionamiento de reflejos no hace referencia a esas partes de la experiencia. Tal tratamiento ha sido aplicado experimentalmente sólo en experiencias como las del niño. Watson trata de elaborar un mecanismo sencillo que pueda ser aplicado ampliamente sin tener en cuenta todas las complicaciones involucradas en tal aplicación. Por supuesto, es legítimo que una nueva idea busque su aplicación más amplia y luego trate de salir al encuentro de las dificultades específicas. Ahora bien, ¿es posible reformular nuestra explicación de la psicología conductista, de modo que pueda hacer más justicia a lo que comúnmente llamamos conciencia de lo que estamos haciendo? He sugerido que por lo menos podríamos proporcionar, en el sistema nervioso central, un cuadro de lo que responde a una idea. Parece que eso es lo que queda de la explicación de Watson. Éste agrega, simplemente, una serie de reacciones a ciertos estímulos, y demuestra que el mecanismo del organismo está en condiciones de cambiar



dichos estímulos, de sustituir un estímulo por otro; pero las ideas que llevan a cabo semejante proceso no pueden ser explicadas simplemente mediante esa sustitución.

En el ejemplo que di del ofrecimiento de una silla y de la solicitud hecha a una persona de que se sentara, la solicitud puede ocupar el lugar de la percepción específica de la silla. Uno puede estar completamente ocupado con cualquier otra cosa, y en ese caso el estímulo no es el estímulo que funciona en el reflejo original; uno podría entrar y sentarse sin prestar atención alguna a la silla. Pero tal sustitución no nos proporciona el cuadro del mecanismo que en algún sentido responde a la silla, ni la idea de qué le pide la persona que haga. Yo sugerí que tenemos semejante mecanismo en el sistema nervioso central, un mecanismo que responde a esas complicadas reacciones, y que los estímulos que provocan éstas pueden poner en marcha un proceso que no es ejecutado del todo. No nos sentamos realmente cuando una persona nos lo pide, y sin embargo el proceso, en algún sentido, es iniciado; estamos dispuestos a sentarnos, pero no lo hacemos. Nos preparamos para determinado proceso pensándolo, haciendo el gráfico de una campaña de conducta, y entonces estamos ya preparados para cumplir con los distintos pasos. Los impulsos motores que ya están presentes han agitado las distintas vías, y las reacciones pueden producirse más fácil y más seguramente. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a la relación de los distintos actos entre sí. Podemos agregar un proceso de reacción a otro, y podemos construir, a partir de la forma instintiva inferior, lo que se denomina un reflejo general en nuestra conducta. Esto puede ser indicado, en cierto sentido, por la estructura del sistema nervioso. Podemos concebir reacciones que surgen con sus distintas respuestas a esos objetos, a lo que, en otras palabras, llamamos las significaciones de esos objetos. La significación de una silla es sentarse en ella, la significación del martillo es clavar el clavo; y estas reacciones pueden ser inervadas, aunque no sean ejecutadas. La inervación de estos procesos en el sistema nervioso central es quizá necesaria para lo que llamamos significación.

En este punto puede preguntarse si la excitación nerviosa en cierta zona o en ciertas vías es un sustituto legítimo de lo que llamamos la idea. Nos encontramos con una explicación paralelista de la aparente diferencia existente entre las ideas y los estados corporales, entre lo que llamamos la explicación psíquica y la explicación física en términos neurológicos. Podría objetarse que la psico-

logía conductista establece una cantidad de mecanismos, pero omite lo que llamamos conciencia. Podría decirse que la conexión de distintos procesos que he venido describiendo, la organización de distintas reacciones en el sistema nervioso central, no es, en fin de cuentas, distinta de lo que describía Watson. También él tiene toda una serie de reacciones que responden a la silla, y condiciona la reacción mediante el gesto vocal "silla". Cabe sospechar que eso es todo lo que hemos hecho nosotros. Y sin embargo, como he dicho, reconocemos que existe en la conciencia algo más que semejante reacción condicionada. La reacción automática que produce el soldado es distinta de la conducta que involucra pensamiento en relación con ella y la conciencia de lo que estamos haciendo.

La psicología conductista ha tratado de librarse de las complicaciones más o menos metafísicas involucradas en la erección de lo psíquico contra el mundo, del espíritu contra el cuerpo, de la conciencia contra la materia. Se sintió que ello conducía a un callejón sin salida. Tal paralelismo se habría demostrado valioso, pero después de que se lo utilizó en el análisis de lo que ocurre en el sistema nervioso central, condujo, ni más ni menos, a un callejón sin salida. La oposición del conductista a la introspección está justificada. No es una empresa fructífera, desde el punto de vista del estudio psicológico. Puede considerarse ilegítimo que Watson la borre sin más ni más y diga que lo único que hacemos es escuchar las palabras que pronunciamos subjetivamente; por cierto que ésta es una forma completamente inadecuada de encarar lo que llamamos introspección. Empero, es verdad que la introspección, en cuanto medio de tratar fenómenos que deben ocupar a la psicología, es bastante ineficaz. Lo que ocupa al conductista, aquello a lo que tenemos que volver, es la reacción misma, y sólo en la medida en que podamos traducir el contenido de la introspección en términos de reacción podremos obtener alguna doctrina psicológica satisfactoria. No es necesario que la psicología se meta en cuestiones metafísicas, pero es importante que no pierda de vista la reacción que se emplea en el análisis psicológico mismo.

Quiero insistir en el hecho de que el proceso por medio del cual esas reacciones que son las ideas o las significaciones llegan a asociarse con ciertos gestos vocales, reside en la actividad del organismo, en tanto que en el caso del perro, el niño y el soldado, este proceso ocurre, por así decirlo, fuera del organismo. El soldado es adiestrado por medio de toda una serie de evoluciones. No sabe por qué le es dada esta serie especial, o qué empleo se le dará; se le



somete simplemente a los ejercicios, tal como es adiestrado un animal en el circo. El niño es similarmente expuesto a experimentos, sin pensamiento alguno por su parte. El pensamiento propiamente dicho significa que este proceso de asociar la silla como objeto con la palabra "silla" es un proceso que los seres humanos en sociedad llevan a cabo y luego subjetivizan. Tal conducta ha de tenerse en cuenta, ciertamente, tanto como la conducta condicionada que ocurre externamente, y tendría que ser tenida en cuenta más aún, porque es sumamente más importante que entendamos el proceso del pensamiento que el resultado del mismo.

Y bien, ¿dónde se lleva a cabo este proceso del pensamiento? Si se quiere, estoy describiendo aquí un rodeo en torno a la cuestión de qué es la conciencia, o a la de si lo que ocurre en la región del cerebro tiene que ser identificado con la conciencia. Este problema no es psicológico. Lo que pregunto es: ¿dónde ocurre ese proceso, por medio del cual, en el sentido de Watson, son condicionados todos nuestros reflejos o reacciones? Porque este proceso se lleva a cabo en la conducta y no puede ser explicado por los reflejos condicionados que resultan de él. Se puede explicar el temor que siente el niño hacia la rata blanca por medio del condicionamiento de sus reflejos, pero no se puede explicar la conducta de Mr. Watson al condicionar el mencionado reflejo por medio de una serie de reflejos condicionados, a menos que se establezca un super-Watson para condicionar los reflejos de aquél. Ese proceso de condicionamiento de los reflejos tiene que ser incorporado a la conducta misma, no en el sentido metafísico de establecer una mente de un modo espiritual, un espíritu que actúe en el cuerpo, sino como un proceso real que pueda ser encarado por la psicología conductista. Los problemas metafísicos siguen en pie, pero el psicólogo tiene que estar en condiciones de explicar ese proceso de condicionamiento de los reflejos tal como ocurre en la conducta misma.

Podemos encontrar parte del mecanismo necesario para tal conducta en el sistema nervioso central. Podemos identificar algunos de los reflejos, tales como el temblor de la rodilla, y seguir el estímulo desde el reflejo hasta el sistema nervioso central y vuelta. Pero no cabe seguir en detalle la mayoría de los reflejos. Con tales elementos adecuados, podemos establecer la analogía y presentarnos la complicada organización a que me he referido y que responde a los objetos que nos rodean y a los objetos más complejos, tales como una sinfonía o una biografía. La cuestión, ahora, reside

en saber si la mera excitación de esos grupos de reacciones es lo que nosotros entendemos por idea. Cuando nos proponemos traducir semejante idea en términos de conducta, en lugar de conformarnos con un poco de conciencia, ¿podemos trasportar esa idea a la conducta y, por lo menos, expresar en ésta lo que queremos significar al decir que tenemos una idea? Podría ser más sencillo suponer que cada uno de nosotros tiene guardado un poco de conciencia y que las impresiones son producidas en la conciencia, y que, como resultado de la idea, la conciencia, en alguna forma no explicada, provoca la reacción en el sistema mismo. Pero lo que debe preguntarse al conductismo es si puede explicar en términos conductistas qué se entiende por tener una idea o un concepto.

Acabo de decir que la explicación de Watson acerca del simple condicionamiento del reflejo, la puesta en marcha de cierta serie de reacciones cuando se emplea la palabra, no parece responder a ese proceso de alcanzar una idea. Responde al resultado que puede darse ya teniendo una idea, porque, sólo habiéndola ya alcanzado, uno puede empezar a realizarla, y entonces suponemos que todo el proceso sigue. El logro de una idea es muy distinto del resultado de tener una idea, porque lo primero involucra el establecimiento o condicionamiento de reflejos, que, por sí mismos, no pueden ser empleados para explicar el proceso. Pues bien, ¿en qué condiciones ocurre esto? ¿Podemos indicar esas condiciones en términos de conducta? Podemos explicar en términos conductistas cuál será el resultado, pero, ¿podemos también explicar en términos del conductismo el proceso de alcanzar y de tener ideas?

El proceso de alcanzar una idea es, en el caso del niño, un proceso de relación con los que le rodean, un proceso social. Puede luchar por sí solo sin tener una idea de lo que está haciendo. En su conversación consigo mismo no existe mecanismo alguno para condicionar ningún reflejo por medio de los gestos vocales, pero en sus relaciones con otros individuos puede condicionarlos de ese modo, y ello ocurre también en la conducta de los animales inferiores. Podemos enseñar a un perro a hacer ciertas cosas en respuesta a palabras especiales. Condicionamos sus reflejos por medio de ciertos gestos vocales. Del mismo modo, un niño llega a referirse a una silla mediante la palabra "silla". Pero el animal no tiene una idea de lo que va a hacer, y si nos detuviéramos aquí en el niño, no podríamos atribuirle ninguna idea. En la trasmisión de una idea está involucrado lo que no puede ser explicado en términos de ese condicionamiento de un reflejo. He sugerido que, involucrado



en tal trasmisión, está el hecho de que el estímulo no sólo provoca la reacción, sino que, además, el individuo que recibe la reacción emplea también ese estímulo, ese gesto vocal, y provoca la reacción en sí mismo. Tal es, por lo menos, el comienzo de lo que sigue. En la conducta del perro no podemos encontrar la complicación posterior. El perro sólo se para sobre sus patas traseras y camina con ellas cuando usamos una palabra especial, pero no puede darse a sí mismo ese estímulo que le da algún otro. Puede reaccionar a él, pero no puede participar él mismo, por así decirlo, en el condicionamiento de sus propios reflejos; sus reflejos pueden ser condicionados por otro, pero no puede hacerlo él mismo. Ahora bien, es característico del habla significante el que este proceso de autocondicionamiento se lleve a cabo continuamente.

Existen, es claro, ciertas fases de nuestra habla que no se encuentran dentro de la esfera de lo que llamamos conciencia de sí. Hay cambios que han ocurrido en el habla de la gente a lo largo de los siglos — cambios de los que ninguno de los individuos tuvo conciencia alguna. Pero cuando hablamos del habla significante, queremos siempre decir que el individuo que escucha una palabra emplea, en cierto sentido, esa misma palabra con referencia a sí propio. Eso es lo que llamamos una comprensión personal de lo que se dice. El individuo, no sólo está preparado para reaccionar, sino que además utiliza el mismo estímulo que oye y tiende a reaccionar a él a su vez. Esto rige en relación con una persona que emplea el habla significante con otra. Conoce y entiende lo que está pidiendo a la otra persona que haga, y en cierto sentido está provocando en sí misma la reacción para llevar a cabo el proceso. El proceso de dirigirse a otra persona es un proceso de dirigirse también a uno mismo, y de provocar en sí la reacción que se provoca en el otro; y la persona a quien la primera se ha dirigido, en la medida en que tiene conciencia de lo que hace, tiende a emplear el mismo gesto vocal y, por lo tanto, a provocar en sí la reacción que ha provocado el otro; tiende, por lo menos, a ejecutar el proceso social que involucra esa conducta. Esto es distinto de la acción del soldado; porque en el habla significante la persona entiende lo que se le pide que haga y consiente en llevar a cabo algo de lo cual ella misma se convierte en parte. Si uno da instrucciones a otro en cuanto a la forma de llegar a determinada calle, recibe, él mismo, todas esas detalladas instrucciones. Se identifica con el otro individuo. El oyente no se mueve simplemente por efecto de la orden, sino que se da a sí mismo las mismas instrucciones que la otra

persona le da. Eso, en términos conductistas, es lo que queremos decir cuando afirmamos que la persona tiene conciencia de algo. Y por cierto que siempre se infiere que el individuo tiende a efectuar el mismo proceso que la persona a quien se ha dirigido; se proporciona a sí los mismos estímulos, y, así, toma parte en el mismo proceso. En la medida en que condiciona sus propios reflejos, ese proceso penetra en su experiencia.

Creo que es importante reconocer que nuestra psicología conductista, al tratar de la inteligencia humana, tiene que presentar la situación que acabo de describir, en la que una persona conoce la significación de lo que se le dice. Si el individuo emplea él mismo algo que responde al mismo gesto que observa, diciéndoselo una y otra vez a sí mismo, poniéndose en el papel de la persona que le habla, entonces capta la significación de lo que escucha, tiene la idea: la significación se ha tornado suya. Esta clase de situación es la que parece estar involucrada en lo que llamamos espíritu en cuanto tal: este proceso social, en el que un individuo afecta a otros, es trasportado a la experiencia de los individuos de tal modo afectados [26]. El individuo adopta esta actitud, no simplemente en forma de repetición, sino como parte de la complicada reacción social que se está llevando a cabo. La necesidad de explicar este proceso en términos de conducta es lo que está involucrado en una adecuada explicación conductista, en comparación con una simple explicación del reflejo condicionado.

## 15. Conductismo y paralelismo psicológico

Podría parecer que el conductismo llega a lo que se llamaría un paralelismo en relación con la neurología y la psicología, esto es, en la relación entre lo que ocurre en el sistema nervioso central y la experiencia que le es paralela o corresponde a ello.

Cabría argumentar, por ejemplo, que existe en la retina una excitación debida a la perturbación que ocurre afuera, y que una sensación de color, o una experiencia de un objeto coloreado, sólo aparece cuando la excitación llega a determinado punto del sistema nervioso central. Creemos ver el objeto en el punto en que esa perturbación ocurre afuera. Es decir que vemos, pongamos por caso, una luz eléctrica. Pero se nos dice que la luz representa cambios físicos que se producen a enormes velocidades y que de alguna

[26] [Véase Secciones 16 y 24.]



manera son trasferidos, por las ondas luminosas, a la retina y luego al sistema nervioso central, de modo que vemos la luz en el punto en que suponemos que tienen lugar esas vibraciones. Por supuesto, esa trasmisión exige cierto tiempo, y en el trascurso de esa acción puede tener lugar un cambio físico en el objeto. No sólo existe esa posibilidad de error en la percepción, sino que podemos equivocarnos incluso en el objeto que vemos ante nosotros, puesto que la luz es temporalmente posterior a la perturbación que parece revelar. La luz tiene una velocidad finita, y el proceso que se lleva a cabo entre la retina y el punto del sistema nervioso central es un proceso mucho más largo que el de la luz. La situación es convenientemente ampliada para nosotros en el ejemplo de la luz de las estrellas. Vemos la luz que partió del sol hace unos ocho segundos; el sol que vemos tiene ocho segundos de antigüedad, y existen estrellas tan lejanas, que consumen muchos años-luz para llegar a nosotros. Así, nuestras percepciones tienen condiciones que ubicamos en cierto momento en el sistema nervioso central; si algo obstaculiza el proceso nervioso, entonces no se produce esa experiencia particular. De un modo semejante obtenemos la explicación de lo que está detrás de la explicación paralelista; si relacionamos el hecho neurológico con lo que ocurre en nuestra experiencia, tenemos, aparentemente, dos cosas completamente distintas. La perturbación producida en el sistema nervioso central es un proceso eléctrico, químico o mecánico que se lleva a cabo en los elementos nerviosos, en tanto que lo que vemos es una luz coloreada, y lo más que podemos decir es que lo uno es aparentemente paralelo a lo otro, puesto que no podemos decir que los dos sean idénticos.

Ahora bien, la psicología conductista, en lugar de establecer estos sucesos en el sistema nervioso central como una serie causal que es, por lo menos, condicional a la experiencia sensorial, toma toda la reacción al ambiente considerándola como lo que responde al objeto coloreado que vemos, la luz en este caso. No ubica la experiencia en punto alguno del sistema nervioso; no la pone, en los términos de Mr. Russell, dentro de una cabeza. Russell considera la experiencia como el efecto de lo que ocurre en el punto en que el proceso causal se lleva a cabo en la cabeza. Señala que, desde su punto de vista, la cabeza dentro de la cual puede ubicarse esa experiencia existe empíricamente sólo en la cabeza de otras personas. El fisiólogo le explica a uno dónde se lleva a cabo esa

excitación. Uno ve la cabeza en cuestión y ve además con la imaginación qué hay dentro de esa cabeza, pero, según esta tesis, lo que ve tiene que estar dentro de su propia cabeza. Russell sale de todo este embrollo diciendo que la cabeza a que se refiere no es la cabeza que vemos, sino la involucrada en el análisis fisiológico. Y bien, en lugar de suponer que el mundo experimentado, como tal, se encuentra en el interior de una cabeza, ubicado en el punto en que se llevan a cabo ciertas perturbaciones nerviosas, el conductista relaciona el mundo de la experiencia con todo el acto del organismo. Es cierto, como acabamos de decir, que ese mundo experimentado no aparece, salvo cuando las distintas excitaciones llegan a ciertos puntos del sistema nervioso central; es también cierto que si se corta cualquiera de esas vías, se elimina otro tanto de ese mundo. Lo que el conductista hace, o debería hacer, es tomar el acto completo, todo el proceso de la conducta, como la unidad para su explicación. Al así hacer, tiene que tener en cuenta no simplemente el sistema nervioso, sino también el resto del organismo, porque el sistema nervioso no es más que una parte especializada de todo el organismo.

La conciencia como materia, como experiencia, desde el punto de vista de la psicología conductista o dinámica, es meramente el ambiente del grupo humano individual o social en cuanto constituído por ese grupo individual o social, o dependiente de él o existencialmente relativo a él. (Otra significación del término "conciencia" surge en relación con la inteligencia reflexiva, y otra aun, en relación con los aspectos personales o subjetivos de la experiencia contrastados con los aspectos comunes o sociales.)

Todo nuestro mundo experiencial —la naturaleza tal como la experimentamos— está básicamente relacionado con el proceso social de la conducta, un proceso en que los actos son iniciados por gestos que funcionan como tales porque, a su vez, provocan reacciones adaptativas de otros organismos, indicadoras de la completación de los actos que ellas inician, o referentes a esta completación, o resultantes de ella. O sea que el contenido del mundo objetivo, tal como lo experimentamos, está constituído, en gran medida, por las relaciones del proceso social con él, y, especialmente, por la relación triádica de la significación, que es creada dentro de ese proceso. Todo el contenido del espíritu y de la naturaleza, en la medida en que adquiere el carácter de una significación, depende de esa relación triádica, dentro del proceso social y entre las fases



componentes del acto social, que la existencia de la significación presupone.

La conciencia o experiencia, de tal modo explicada en términos del proceso social, no puede, sin embargo, ser ubicada en el cerebro, no sólo porque tal ubicación involucra una concepción espacial del espíritu (concepción que por lo menos es injustificada en cuanto suposición nada críticamente aceptada), sino también porque semejante ubicación conduce al solipsismo fisiológico de Russell y a las insuperables dificultades del interaccionismo. La conciencia es funcional, no sustantiva; y en cualquiera de los principales sentidos del término debe ser ubicada en el mundo objetivo, antes que en el cerebro; pertenece al medio en que nos encontramos, o es característica de él. No obstante, lo que está ubicado en el cerebro, lo que se lleva a cabo en él, es el proceso fisiológico por el cual perdemos y recuperamos la conciencia: un proceso en cierto modo análogo al de bajar y subir una cortinilla de ventana.

Ahora bien, como hemos visto antes, si queremos controlar el proceso de la experiencia o la conciencia, podemos recurrir a los distintos procesos del cuerpo, especialmente a los del sistema nervioso. Cuando establecemos un paralelismo, lo que tratamos de hacer es explicar los elementos del mundo que nos permiten controlar los procesos de la experiencia. El paralelismo reside entre el punto en que tiene lugar la conducta y la reacción experiencial, y tenemos que determinar los elementos que nos permitirán controlar la reacción misma. Por lo general, controlamos esa reacción por medio de objetos situados fuera del organismo, antes que dirigiendo la atención al organismo mismo. Si queremos mejor luz, ponemos una bombilla eléctrica de más potencia. Nuestra fiscalización, por lo común, consiste en una reacción hacia los objetos mismos, y desde ese punto de vista el paralelismo está establecido entre el objeto y la percepción, entre la luz eléctrica y la visibilidad. Ésa es la clase de paralelismo que establece el individuo corriente; estableciendo un paralelismo entre las cosas que le rodean y su experiencia, escoge los caracteres de la cosa que le permitirán controlar la experiencia. Su experiencia es la de mantenerse a sí mismo viendo cosas que le ayudan, y, en consecuencia, escoge en los objetos los caracteres que se expresarán en esa clase de experiencia; pero si la dificultad que experimenta se debe a alguna perturbación de su sistema nervioso central, entonces tendrá que recurrir a éste. En este caso el paralelismo será entre su experiencia y las excitaciones del sistema nervioso central. Si descubre que no ve bien, es

posible que encuentre alguna perturbación en el nervio óptico, y el paralelismo será entre su visión y el funcionamiento del nervio óptico. Si le interesan ciertas imágenes mentales que tiene, recurre a las experiencias que en el pasado afectaron al sistema nervioso central. Ciertos efectos de tales experiencias en el sistema nervioso central están aún presentes, de modo que si se establece un paralelismo descubrirá que éste reside entre el acontecimiento pasado y la condición presente de su sistema nervioso central. Semejante relación se convierte en cuestión de máxima importancia para toda nuestra percepción. Los rastros de las experiencias pasadas intervienen continuamente en el mundo percibido. Pues bien, para aprehender aquello que en el organismo responde a esta etapa de nuestra conducta, a nuestra recordación, a nuestra respuesta inteligente al presente en términos del pasado, establecemos un paralelismo entre lo que ocurre en el sistema nervioso central y la experiencia inmediata. Nuestra memoria depende de la condición de ciertas vías de comunicación de nuestra cabeza, y estas condiciones tienen que ser descubiertas para dominar los procesos de esta clase.

Esta clase de correlación es cada vez más advertible a medida que vamos de las imágenes en cuanto tales al proceso del pensamiento. La inteligencia involucrada en la percepción resulta complicada enormemente en lo que llamamos "pensamiento". Uno percibe un objeto en términos de su reacción hacia él. Si advierte su conducta, con frecuencia descubre que vuelve la cabeza a un costado para ver algo, debido a los rayos luminosos que han llegado a la periferia de su retina. Vuelve la cabeza para ver de qué se trata. Llega a usar el término "consciente de que hay algo ahí". Podemos tener la impresión de que alguien, en medio de un gentío, nos está mirando, y nos sorprendemos volviendo la cabeza para ver quién nos mira, y nuestra tendencia a volvernos nos revela el hecho de que hay rayos que salen de los ojos de otras personas. Es cierto, en relación con toda nuestra experiencia, que es la reacción la que nos da la interpretación de lo que nos llega en el estímulo, y dicha atención es lo que convierte en percepción lo que llamamos "sensación". La interpretación de la reacción es lo que proporciona el contenido de ésta. Nuestro pensamiento es simplemente una elaboración de dicha interpretación en términos de nuestra propia reacción. El sonido es algo que provoca un respingo; la luz es algo que tenemos que mirar. Cuando el peligro es algo que quizás está muy lejos, la probabilidad de pérdida de fondos por efecto de una mala inversión, la posibilidad de pérdida de algunos de nuestros órganos por



culpa de un daño físico, la interpretación involucra un complicadísimo proceso de pensamiento. En lugar de saltar simplemente a un costado, cambiamos nuestra dieta, hacemos más ejercicios o modificamos nuestras inversiones. Este proceso de pensamiento, que es la elaboración de nuestras reacciones al estímulo, es un proceso que también, necesariamente, se ejecuta en el organismo. Y, sin embargo, es un error suponer que lo que llamamos pensamiento pueda estar ubicado en el organismo o dentro de la cabeza. La bondad o maldad de la inversión reside en la inversión, y la característica valiosa o peligrosa de la comida está en la comida, no en nuestra cabeza. La relación existente entre esto y el organismo depende de la clase de reacción que adoptemos, y es una relación que está planificada en el sistema nervioso central. La forma en que reaccionaremos se encuentra allí, y en las posibles conexiones tiene que haber conexiones de experiencias pasadas con reacciones presentes, a fin de que pueda producirse el pensamiento. Conectamos toda una serie de cosas de afuera, especialmente las que han pasado, con nuestra situación presente, a fin de poder hacer frente inteligentemente a algún peligro distante. En el caso de una mala inversión o una perturbación orgánica, el peligro está lejos aún, pero, sin embargo, tenemos que reaccionar a él de modo de evitarlo. Y el proceso involucra una complicada conexión, que debe ser encontrada en el sistema nervioso central, especialmente en la medida en que representa el pasado. Y así, pues, consideramos lo que ocurre en el sistema nervioso central como paralelo de lo que reside en la experiencia. Si nos viésemos obligados a efectuar algún cambio en el sistema nervioso central, en la medida en que pudiese ser efectuado dentro de los conocimientos actuales, podríamos asistir a lo que ocurre en los procesos de ese sistema. Tendríamos que aplicar nuestros supuestos remedios al sistema nervioso central mismo, en tanto que en los casos previos deberíamos haber cambiado los objetos que lo afectan. En la actualidad podemos hacer muy poco en forma directa pero nos es factible concebir las reacciones que nos permitirían afectar nuestra memoria y nuestro pensamiento. Por supuesto, tratamos de seleccionar el momento del día y las condiciones en que tenemos la cabeza más despejada, si nos es preciso hacer algún trabajo difícil. Ésa es una forma indirecta de tratar de conseguir una reacción favorable de los elementos nerviosos del cerebro a fin de que produzcan cierta cantidad de pensamiento. Es la misma clase de paralelismo que reside entre los sistemas de iluminación de nuestras

casas y la experiencia que tenemos de la visibilidad. En un caso tenemos que prestar atención a condiciones exteriores y en el otro a condiciones interiores del sistema nervioso central, a fin de dominar nuestras reacciones. No existe paralelismo en general entre el mundo y el cerebro. Lo que la psicología conductista trata de hacer es encontrar en las reacciones, en todo nuestro grupo de reacciones, lo que responde a las condiciones del mundo que queremos cambiar, mejorar, a fin de que nuestra conducta resulte exitosa.

El pasado que existe en nuestra experiencia presente está allí debido al sistema nervioso central, que se encuentra en relación con el resto del organismo. Si uno ha adquirido cierta facilidad para tocar el violín, esa experiencia pasada queda registrada en los nervios y en los músculos mismos, pero principalmente en conexiones que se encuentran en el sistema nervioso central, en toda la serie de vías de comunicación que son mantenidas abiertas de modo que, cuando llegue el estímulo, sea liberada una compleja serie de complicadas reacciones. Nuestro pasado permanece con nosotros en términos de esos cambios que han resultado de nuestra experiencia y que, en algún sentido, están registrados en ella. La peculiar inteligencia de la forma humana reside en ese complicado dominio logrado gracias al pasado. El pasado del animal humano está constantemente presente en la facilidad con que actúa, pero decir que ese pasado está simplemente ubicado en el sistema nervioso central no es una afirmación correcta. Es cierto que semejante mecanismo tiene que existir a fin de que el pasado pueda aparecer en nuestra experiencia, pero ésta es una parte de las condiciones, no la única condición. Si uno reconoce a alguien, tiene que ser gracias al hecho de que ha visto a ese individuo en el pasado, y cuando se le ve nuevamente, se presentan las tendencias a reaccionar como se hizo en el pasado; pero el individuo tiene que estar presente, o tiene que haber alguien parecido a él, a fin de que ello pueda ocurrir. El pasado debe ser encontrado en el mundo presente [27]. Desde el punto de vista de la psicología conductista, escogemos el sistema nervioso central sólo porque él es el mecanismo inmediato por medio del cual opera nuestro organismo para hacer que el pasado actúe sobre el presente. Si queremos entender la forma en que el organismo reacciona a cierta situación que tiene un pasado, tenemos que estudiar los efectos producidos sobre el organismo por las acciones pasadas que han quedado en el sistema nervioso central. No hay duda en

[27] [Para la teoría del pasado, véase *The Philosophy of the Present*, páginas 1-31.]



cuanto a ese hecho. En consecuencia, estos efectos se tornan especialmente importantes, pero el "paralelismo" no es distinto, para una psicología conductista, del que existe entre la tibieza de una casa y el aparato de calefacción instalado en ella.

## 16. El espíritu y el símbolo

He intentado señalar que las significaciones de las cosas, nuestras ideas de ellas, responden a la estructura del organismo en su conducta con referencia a ellas. La estructura que hace que esto sea posible fué encontrada primariamente en el sistema nervioso central. Una de las peculiaridades de este sistema es que tiene, en un sentido, una dimensión temporal: las cosas que vamos a hacer pueden ser dispuestas en orden temporal, de modo que los procesos posteriores, en su iniciación, puedan estar presentes para determinar los procesos anteriores; lo que vamos a hacer puede determinar nuestra forma inmediata de encarar el objeto.

El mecanismo del sistema nervioso central nos permite tener presentes, en términos de actitudes o reacciones implícitas, las posibles completaciones, manifestaciones y alternativas de cualquier acto determinado en que estemos involucrados; y este hecho debe ser advertido y reconocido, en virtud del evidente control que las fases posteriores de cualquier acto dado ejercen sobre sus primeras fases. Más específicamente, el sistema nervioso central proporciona un mecanismo de reacción implícita que permite al individuo poner a prueba implícitamente varias completaciones posibles para un acto ya iniciado, anticipándose a la completación real del acto —y de tal manera escoger para sí, sobre la base de esa prueba, la que resulte más deseable para ejecutarla explícitamente o ponerla abiertamente en efecto. El sistema nervioso central, en resumen, permite al individuo ejercer dominio consciente sobre su conducta. La posibilidad de la reacción demorada es lo que diferencia principalmente la conducta reflexiva de la conducta no reflexiva, en la que la reacción es siempre inmediata. Los centros superiores del sistema nervioso central están involucrados en el primer tipo de conducta, al hacer posible la interposición, entre el estímulo y la reacción, en el sencillo arco estímulo-reacción, de un proceso de selección de una u otra reacción posible —de entre toda una serie— y de combinaciones de reacciones al estímulo dado.

Los procesos mentales tienen lugar en este campo de actitudes expresado por el sistema nervioso central; y este campo es, por lo tanto, el campo de las ideas: el campo del control del comportamiento actual en términos de sus consecuencias futuras, o en términos de la conducta futura; el campo de ese tipo de conducta inteligente que es peculiarmente característico de las formas superiores de vida, y especialmente de los seres humanos. Las distintas actitudes expresables por medio del sistema nervioso central pueden ser organizadas en distintos tipos de actos subsiguientes; y las reacciones demoradas así posibilitadas por el sistema nervioso central son la característica distintiva de la conducta mentalmente controlada o inteligente [28].

¿Qué es el espíritu como tal, si queremos pensar en términos conductistas? Espíritu, por supuesto, es un término sumamente ambiguo, y yo quiero evitar ambigüedades. Lo que sugerí como característico del espíritu es la inteligencia reflexiva del animal humano, que puede ser distinguida de la inteligencia de las formas inferiores. Si intentáramos considerar la razón como una facultad específica que trata con lo que es universal, encontraríamos en las formas inferiores reacciones que son universales. También podemos señalar que la conducta de dichas formas es intencional, y que los tipos de conducta que no conducen a ciertos fines son eliminados. Esto parecería constituir una respuesta para lo que denominamos "espíritu" cuando hablamos del espíritu animal, pero cuando hablamos de la inteligencia reflexiva la reconocemos, en general, como correspondiente sólo al organismo humano. El animal no humano actúa con referencia a un futuro en el sentido de que tiene impulsos que buscan expresión, expresión que sólo puede ser satisfecha en la experiencia posterior, y, de cualquier modo que se la explique, esta experiencia posterior determina cómo será la experiencia presente. Si uno acepta una explicación darwiniana, dirá que sólo sobreviven aquellas formas cuya conducta guarda cierta relación con un futuro

[28] Al considerar el papel o función del sistema nervioso central —a despecho de lo importante que es— en la conducta humana inteligente, debemos tener en cuenta, no obstante, el hecho de que tal conducta es esencial y fundamentalmente social; que involucra y presupone un proceso vital perpetuamente en marcha; y que la unidad de este proceso social en funcionamiento —o de cualquiera de sus actos componentes— es irreductible, y no puede ser analizada en particular para separarla simplemente en una cantidad de elementos nerviosos aislados. Este hecho debe ser reconocido por el psicólogo social. Estos elementos nerviosos aislados residen dentro de la unidad del proceso social en marcha, o dentro de la unidad de cualquiera de los actos sociales en que dicho proceso se expresa o se corporiza; y el análisis que los aísla —el análisis del cual son los resultados o productos finales— no destruye tal unidad, ni puede destruirla.



específico, tal como el que corresponde al medio de la forma específica. Las formas cuya conducta les asegura el futuro, es claro, sobrevivirán. En tal afirmación, indirectamente por lo menos, se hace que el futuro determine la conducta de la forma por medio de la estructura de las cosas tales como existen en la actualidad de resultas de acontecimientos pasados.

Cuando, por otra parte, hablamos de conducta reflexiva, nos referimos definidamente a la presencia del futuro en términos de ideas. El hombre inteligente, en cuanto distinguido del animal inteligente, se imagina lo que ocurrirá. El animal puede actuar de modo de asegurarse los alimentos para el mañana. Las ardillas acopian nueces, pero no afirmamos que la ardilla imagine el cuadro de lo que sucederá después. La ardilla nace durante el verano, y no tiene instrucciones de otras formas, pero comienza a almacenar nueces igual que las ardillas mayores. Tal acción demuestra que la experiencia no podría dirigir la actividad de un animal dado. El hombre precavido, por el contrario, sigue decididamente cierto camino, se imagina cierta situación, y dirige su conducta con referencia a ella. La ardilla obedece a ciertos impulsos ciegos, y la ejecución de sus impulsos conduce al mismo resultado que el acopio de cereales en el caso del hombre previsor. Sin embargo, este cuadro de lo que será el futuro, en cuanto determinante de nuestra conducta presente, es la característica de la inteligencia humana —el futuro como presente en términos de ideas.

Cuando nos formulamos semejante cuadro, lo hacemos en términos de nuestras reacciones, en términos de lo que haremos. Existe cierto problema ante nosotros, y nuestra explicación de dicho problema se hace en términos de una situación futura que nos permitirá encararlo gracias a nuestras reacciones actuales. Esa clase de pensamiento caracteriza a la forma humana, y hemos intentado aislar su mecanismo. Lo esencial de este mecanismo es una manera de indicar características de las cosas que fiscalizan reacciones y que tienen distintos valores para la forma misma, de tal modo que dichas características atraigan la atención del organismo y produzcan un resultado deseado. El olor de la víctima atrae la atención de la bestia de presa, y prestando atención a ese olor satisface su hambre y su futuro. ¿Cuál es la diferencia que existe entre tal situación y la conducta del hombre que actúa, como decimos, racionalmente? La diferencia fundamental reside en que este último individuo indica esa característica, cualquiera que fuere, a otra persona y a sí mismo; y la simbolización de tal característica por medio de ese gesto

indicativo es lo que constituye el mecanismo que proporciona, por lo menos, los implementos necesarios para la conducta inteligente. Así, uno señala cierta huella y dice que representa a un oso. Ahora bien, identificar esa clase de rastros por medio de algún símbolo, de modo que pueda ser utilizado por distintos miembros del grupo, pero especialmente, más tarde, por el individuo mismo, es característico de la inteligencia humana. Poder identificar "esto como lo que conducirá a aquello" y obtener alguna clase de gesto, vocal u otro cualquiera, que pueda ser empleado para indicar la inferencia a otros y a sí mismo, a fin de posibilitar el dominio de la conducta con referencia a ella, es lo distintivo de la inteligencia humana, lo que no se encuentra en la inteligencia animal.

Lo que hacen tales símbolos es escoger las características particulares de la situación a fin de que la reacción a ellas pueda estar presente en la experiencia del individuo. Podemos decir que están presentes en forma ideal, como en la tendencia a huir, en una contracción del estómago cuando encontramos las huellas recientes de un oso. El indicio de que se trata de un oso provoca la reacción de evitar al animal, o, si uno ha salido a cazarlo, indica el nuevo progreso de la cacería. La reacción es incorporada a la experiencia antes de que sea puesta en práctica abiertamente por medio de la indicación y acentuación del estímulo que la instiga. Cuando ese símbolo es utilizado para la cosa misma, entonces, según los términos de Watson, uno está condicionando un reflejo. La visión de un oso haría que uno se alejara corriendo, la huella condicionaría ese reflejo; la palabra "oso", pronunciada por uno mismo o por un amigo, puede también condicionar el reflejo, de modo que el signo viene a representar la cosa, por lo que respecta a la acción.

He tratado de destacar la diferencia entre el tipo de conducta precedente y el tipo que he ilustrado mediante el experimento del chiquillo con la rata blanca y el ruido que se produce a espaldas del primero. En esta situación existe un condicionamiento del reflejo, en cuanto que no hay separación de los distintos elementos. Pero cuando hay un condicionamiento del reflejo que involucra la palabra "oso", o la visión de la huella del animal, existe en la experiencia del individuo la separación del estímulo y la reacción. En este caso el símbolo quiere decir oso, y esto, a su vez, significa alejarse o continuar la caza. En tales circunstancias, la persona que encuentra las huellas del oso no teme a las huellas, teme al oso. Las huellas representan a un oso. El niño tiene miedo de la rata, de modo que la reacción de temor se cumple ante la vista de la rata



blanca; el hombre no tiene miedo de la huella, sino del oso. Puede decirse que la huella y el símbolo que se refieren al oso son, en cierto sentido, la condición de la reacción o la provocan, pero el oso, y no el signo, es el objeto del temor. La aislación del símbolo, como tal, permite a uno aferrarse a esos caracteres dados y aislarlos en su relación con la reacción. Creo que ello es lo que caracteriza a nuestra inteligencia humana en un grado especial. Tenemos una serie de símbolos por medio de los cuales indicamos ciertos caracteres, y al indicarlos los apartamos de su medio inmediato y mantenemos simplemente una sola relación. Aislamos la huella del oso y conservamos sólo esa relación con el animal que la produjo. Reaccionamos ante eso y ante ninguna otra cosa. Uno se aferra a ello considerándolo una indicación del oso y del valor que tiene ese objeto en la experiencia como algo que tiene que ser evitado o cazado. La capacidad para aislar esos caracteres importantes, en su relación con el objeto y con la reacción que corresponde al objeto, es, creo, lo que por lo general queremos decir cuando hablamos de que un ser humano está pensando en algo o de que tiene un pensamiento. Tal capacidad establece una amplísima diferencia entre el condicionamiento de reflejos en el caso de la rata blanca y el proceso humano de pensar por medio de símbolos [29].

¿Qué hay en la conducta que hace posible este nivel de la experiencia, esta selección de ciertos caracteres en su relación con otros caracteres y con las reacciones que éstos provocan? Mi respuesta, cla-

[29] Las significaciones de cosas u objetos son en realidad propiedades o cualidades inherentes a ellos; cualquier significación dada está ubicada en la cosa que, como decimos, "la tiene". Cuando empleamos el símbolo, nos referimos a la significación de una cosa. Los símbolos representan la significación de las cosas u objetos que tienen significaciones; son porciones determinadas de experiencia que indican, señalan o representan otras porciones de experiencia no directamente presentes o dadas en el momento y en la situación en que cualquiera de ellas se encuentra de tal modo presente (o es experimentada inmediatamente). Así, el símbolo es algo más que un mero estímulo sustituto —más que un mero estímulo para una reacción o reflejo condicionado. Porque el reflejo condicionado —la reacción a un simple estímulo sustituto— no involucra o no necesita involucrar conciencia. En tanto que la reacción a un símbolo involucra y debe involucrar conciencia. Los reflejos condicionados más la conciencia de las actitudes y significaciones que ellos involucran constituyen el lenguaje, y, por lo tanto, establecen la base o componen el mecanismo del pensamiento y la conducta inteligente. El lenguaje es el medio por el cual los individuos pueden indicarse mutuamente cómo serán sus reacciones a los objetos, y, de ahí, cuáles son las significaciones de los objetos. No es un mero sistema de reflejos condicionados. La conducta racional involucra siempre una referencia reflexiva a la persona, es decir, una indicación, hecha al individuo, de las significaciones que sus acciones o gestos tienen para otros individuos. Y la base experimental o conductista de tal conducta —el mecanismo neurofisiológico del pensamiento— se hallará, como hemos visto, en el sistema nervioso central.

ro está, se formula en términos de una serie de símbolos como los que surgen en nuestra conducta social en la conversación de gestos, en una palabra, en términos de lenguaje.

Un hombre que camina a campo traviesa llega de pronto a un precipicio que no puede franquear de un salto. Quiere seguir adelante, pero el precipicio impide que esta tendencia sea puesta en práctica. En semejante situación surge una sensibilidad hacia toda clase de características que el hombre no ha advertido antes. Cuando se detiene, decimos, su espíritu queda liberado. No busca simplemente la indicación de que el camino siga adelante. El perro y el hombre tratarían, ambos, de encontrar un punto donde cruzar. Pero lo que el hombre podría hacer, y el perro no, sería advertir que las paredes del precipicio parecen juntarse en cierta dirección. Escoge los mejores lugares para intentarlo, y ese ángulo de enfoque que se sugiere a sí mismo determina la dirección en que se encaminará. Si el perro viese a corta distancia un lugar estrecho, correría hacia él, pero probablemente no se vería afectado por la aproximación gradual que el individuo humano puede indicarse simbólicamente.

El individuo humano vería otros objetos que le rodean, y haría que otras imágenes apareciesen en su experiencia. Ve un árbol que podría servir de puente para trasponer el espacio que tiene ante sí. Podría intentar varias clases de acciones posibles que se le ocurrirían en tal situación, y se las formularía por medio de los símbolos que emplea. No ha condicionado simplemente ciertas reacciones mediante ciertos estímulos. Si lo hubiese hecho, estaría ligado a ellas. Lo que hace, gracias a esos símbolos, es indicar ciertos caracteres que están presentes, para poder tener esas reacciones listas para darse. Contempla el abismo y piensa que ve los bordes uniéndose; y puede que corra hacia ese punto. O se detendrá para preguntarse si no habrá algún otro medio para apresurar el cruce. Le detiene una variedad de otras cosas que podría hacer. Advierte todas las posibilidades de cruzar al otro lado. Puede aferrarse a todas ellas por medio de símbolos y relacionarlas entre sí a fin de conseguir una acción final. El comienzo del acto está presente en su experiencia. Ya tiene una tendencia a dirigirse en determinada dirección, y lo que querría hacer ya está en él, determinándolo. Y no sólo está en su actitud esa determinación, sino que además tiene lo que es escogido por medio de la frase "eso es estrecho, puedo franquearlo de un salto". Está presto a saltar, y ese reflejo está preparado para determinar lo que él hace. Esos símbolos, en lugar de ser un mero condicionamiento de reflejos, son formas de escoger los estímulos de



modo que las distintas reacciones puedan organizarse en una forma de acción [30].

Creo que la situación en que uno busca condicionar reflejos está, por lo que respecta a la inteligencia efectiva, siempre presente en forma de un problema. Cuando un hombre marcha simplemente hacia adelante, busca las indicaciones del camino, pero lo hace inconscientemente. Ve el camino que tiene delante de sí; en esas condiciones no tiene conciencia de buscarlo. Pero cuando llega al abismo, ese movimiento hacia adelante es detenido por el proceso mismo de retroceder ante el precipicio. Ese conflicto, por así decirlo, le deja en libertad para ver toda una serie de otras cosas. Ahora bien, lo que verá serán los caracteres que representen distintas posibilidades de acción dadas las circunstancias. El hombre se aferra a esas distintas posibilidades de reacción, en términos de los distintos estímulos que se presentan, y su capacidad para retenerlas es lo que constituye su espíritu.

No tenemos prueba alguna de semejante situación en el caso de los animales inferiores, como queda suficientemente aclarado por el hecho de que en la conducta de ningún animal podemos encontrar en detalle ningún símbolo, ningún método de comunicación, nada que responda a esas distintas reacciones de modo que éstas puedan ser retenidas, todas, en la experiencia del individuo. Eso es lo que diferencia la acción del ser reflexivamente inteligente de la conducta de las formas inferiores; y ése es el mecanismo que hace posible el lenguaje. Tenemos que reconocer que el lenguaje es una

[30] El acto reflexivo consiste en una reconstrucción del campo de las percepciones, de modo que se torna posible que los impulsos que se encontraban en conflicto dejen de inhibir la acción. Esto puede ocurrir gracias a una readaptación temporal de características tales, que uno de los impulsos en conflicto encuentre una expresión posterior. En este caso, en el campo de las percepciones han penetrado otros impulsos que posponen la expresión de lo que inhibía la acción. De ese modo, la anchura del precipicio inhibe el impulso de saltar. Aparece en el campo de las percepciones la imagen de una grieta más angosta, y el impulso de seguir adelante encuentra su lugar en una combinación de impulsos, incluso el del movimiento hacia la grieta más angosta.

La reconstrucción puede tener lugar mediante la aparición de otros caracteres sensoriales en el campo antes pasado por alto. Se descubre un tablón lo suficientemente largo para cruzar la brecha. Como el individuo ya tiene el complejo de impulsos que conducen a levantarlo y colocarlo sobre el abismo, se convierte en parte del grupo organizado de impulsos que llevan al hombre hacia su punto de destino. En ninguno de los dos casos estaría él dispuesto a reaccionar ante el estímulo (en un caso la imagen de la brecha más angosta, en el otro el descubrimiento del tablón), si no tuviese en su naturaleza reacciones que respondiesen a esos objetos; y esas tendencias a la reacción no le sensibilizarían a sus estímulos, si no estuviesen liberadas de hábitos firmemente organizados. Es esta libertad, pues, lo que constituye el prerrequisito de la reflexión, y es nuestra conducta social autorreflexiva lo que proporciona esa libertad a los individuos humanos en su vida de grupo (MS).

parte de la conducta. El espíritu involucra, empero, una relación con los caracteres de las cosas. Esos caracteres se encuentran en las cosas, y en tanto que los estímulos provocan la reacción que en un sentido se encuentra presente en el organismo, las reacciones se producen con respecto a cosas que están afuera. El proceso no es un producto mental, y no se lo puede poner dentro del cerebro. La mente es esa relación del organismo con la situación, que se realiza por medio de una serie de símbolos.

## 17. La relación del espíritu con la reacción y el ambiente

Hemos visto que los procesos mentales tienen relación con la significación de las cosas, y que estas significaciones pueden ser explicadas en términos de actitudes del individuo altamente organizadas. Estas actitudes involucran, no sólo situaciones en las que los elementos son simultáneos, sino también situaciones que involucran otras relaciones temporales, como, por ejemplo, la adaptación de la reacción actual a las reacciones posteriores que, en cierto sentido, ya han sido iniciadas. Tal organización de actitudes con referencia a lo que llamamos objetos es lo que constituye para nosotros la significación de las cosas. Estas significaciones, en la terminología lógica, son consideradas universales, y ya hemos visto que esta universalidad se adhiere en cierto sentido a una reacción habitual, en contraste con el estímulo particular que provoca dicha reacción. La universalidad se refleja, en términos conductistas, en la identidad de la reacción, aunque los estímulos que provocan esa reacción sean todos distintos. Podemos formular esa explicación en forma lógica y decir que la reacción es un universal en tanto que los estímulos son particulares que se agrupan bajo tal universal.

Estas relaciones de las actitudes entre sí esclarecen la relación de una "sustancia" con sus atributos. Hablamos de una casa, en cierto sentido, como de una sustancia a la que puede ser aplicado el atributo del color. El color es un accidente inherente a cierta sustancia como tal. Esta relación de la inherencia de cierto carácter a cierta sustancia es una relación de una reacción específica, como la de los objetos de adorno que nos rodean con el grupo de acciones involucradas en el vivir en una casa. La casa debe protegernos, debe cuidarnos cuando estamos dormidos y cuando estamos



despiertos, debe cumplir con los requisitos de una vida familiar —estas son cosas esenciales que representan una serie de reacciones en la que, inevitablemente, una involucra a la otra. Empero, hay otras reacciones que varían. Podemos satisfacer, no simplemente nuestro gusto, sino también nuestro capricho, en los adornos que empleemos. Ellos no son esenciales. Hay ciertas reacciones que varían, en tanto que existe cierto cuerpo de reacciones más o menos uniformadas que permanecen invariables. Las series organizadas de reacciones responden a las significaciones de las cosas, responden a ellas en su universalidad, es decir, en la reacción habitual que es provocada por una gran variedad de estímulos. Responden a las cosas en su relación lógica.

Acabo de referirme a la relación de la sustancia, en cuanto se refleja en el cuerpo de costumbres, con las variadas reacciones que responden a los atributos. En la relación de causa y efecto existe la relación de las reacciones entre sí, en el sentido de dependencia, involucrando la adaptación de las etapas que habrán de recorrerse con referencia a la cosa que tiene que ser llevada a cabo. La disposición que puede aparecer en un momento en términos de medios y fines aparece en otro en términos de causa y efecto. Tenemos ahí una relación de dependencia de una reacción a otra, una relación necesaria que reside dentro de un sistema mayor [31]. De lo que vamos a hacer depende el que escojamos este medio o aquel otro, una serie causal o la otra. Nuestras costumbres están adaptadas de tal modo, que si decidimos hacer un viaje, por ejemplo, tenemos un cuerpo de costumbres relacionadas que comienzan a funcionar: preparar las maletas, comprar los billetes de ferrocarril, sacar dinero para usarlo, seleccionar libros para leerlos durante el viaje, etc. Hay toda una serie de reacciones organizadas que inmediatamente se ponen en funciones en sus adecuadas relaciones recíprocas, cuando una persona decide que quiere hacer un viaje. Es preciso que haya tal organización en nuestros hábitos para que un hombre pueda tener la clase de inteligencia que en realidad tiene.

Tenemos, pues, en la explicación conductista, un lugar para lo que se supone que es el contenido peculiar del espíritu, es decir, la significación de las cosas. Me he referido a esos factores llamándolos actitudes. Naturalmente, hay en el mundo aquello que responde al grupo de actitudes. Esquivamos aquí los problemas lógicos y metafísicos, tal como lo hace la psicología moderna. Esta psicología trata

[31] La representación involucra relación de actos anteriores con actos posteriores. Esta relación de las reacciones proporciona la inferencia (1924).

de conseguir el control; no quiere resolver las dudas metafísicas. Y bien, desde el punto de vista de la psicología conductista, podemos explicar en términos de actitudes lo que llamamos la significación de las cosas; la actitud organizada del individuo es lo que el psicólogo retiene en esta situación. Por lo menos, es tan legítimo de su parte el explicar la significación en términos de actitudes como lo era para un psicólogo anterior explicarla en términos de un concepto estático que tenía su ubicación en el espíritu.

He señalado que en el sistema nervioso central se puede encontrar, o, por lo menos, suponer justificablemente, precisamente la complejidad de reacción, o el mecanismo de las complejidades de reacción, que hemos venido analizando. Si hablamos de una persona que pasa por las etapas a que me he referido, para prepararse para un viaje, tenemos que suponer que no sólo los elementos nerviosos son esenciales para las etapas, sino que la relación de las reacciones en el sistema nervioso central es de tal clase, que si la persona ejecuta una reacción, está inevitablemente preparada para encontrar el estímulo que pondrá en libertad otra reacción vinculada. Tiene que existir en el sistema nervioso central una organización de sus elementos, sus neuronas, para todas las combinaciones que pueden entrar en un espíritu y para la relación de reacciones interdependientes entre sí. Algunas de ellas han sido identificadas en el estudio fisiológico del sistema nervioso, en tanto que otras han sido supuestas sobre la base de dicho estudio. Como he dicho antes, no es el proceso fisiológico específico que se lleva a cabo dentro de las neuronas el que, como tal, se supone que responda a la significación. Los psicólogos fisiológicos anteriores hablaron de un proceso psíquico específico, pero en la actividad mecánica, eléctrica y física que se lleva a cabo en el nervio nada hay que responda a lo que denominamos una idea. Lo que ocurre en el nervio en una situación particular es la inervación de cierta reacción que significa esto, lo otro y lo de más allá, y ahí se encuentra la especificidad de cierta organización nerviosa. La organización tiene lugar en el sistema nervioso central. En cierto sentido, se puede decir que la organización de la empresa se cumple en la oficina del ingeniero. Pero lo que se encuentra allí en los planos y en el cuerpo de estadísticas no es la verdadera producción que se cumple en la fábrica, aunque esa oficina organice y coordine las distintas ramas de la empresa. Del mismo modo, el sistema nervioso central coordina todos los distintos procesos que cumple el cuerpo. Si hay en el organismo algo así como un mecanismo puramente fisiológico que responda a la experiencia que corrientemente llamamos consciente, se trata del proceso orgánico total representado por esos elementos orgánicos. Estos procesos son, como hemos visto, actitudes de reacción, adaptaciones del organismo a un medio complejo, actitudes que sensibilizan la forma a los estímulos que liberarán la reacción.



El punto que quiero acentuar es la manera en que esas actitudes determinan el medio. Existe una serie organizada de reacciones que primeramente envían ciertos telegramas, luego seleccionan los medios de trasporte, después nos envían al banco a conseguir dinero y luego cuidan que tengamos algo que leer en el tren. A medida que avanzamos de una serie de reacciones a otra, nos encontramos escogiendo el medio que responde a esa serie de reacciones siguiente. Terminar una reacción es ponernos en una situación en que podamos ver otras cosas. La aparición de los elementos retinianos ha proporcionado el mundo del color; el desarrollo de los órganos del oído ha proporcionado el mundo del sonido. Elegimos un medio organizado en relación con nuestra reacción, de modo que esas actitudes, en cuanto tales, no sólo representen nuestras reacciones organizadas, sino, además, lo que existe para nosotros en el mundo, la fase especial de la realidad que tiene que ser escogida por nosotros mediante nuestra reacción. Podemos reconocer que la sensibilización del organismo a los estímulos, que pondrá en libertad sus reacciones, es la responsable del hecho de que vivamos en esta clase de medio antes que en aquella otra. Vemos las cosas en su relación temporal, que corresponde a la organización temporal que se encuentra en el sistema nervioso central. Vemos las cosas como distantes de nosotros, no sólo espacial, sino también temporalmente; cuando hacemos esto, podemos hacer lo otro. Nuestro mundo está decididamente planificado por las reacciones que habrán de ocurrir [32].

Es difícil explicar qué queremos decir cuando dividimos cierta situación entre el organismo y su medio. Ciertos objetos existen para nosotros debido al carácter del organismo. Tómese el caso de los alimentos. Si aparece en el mundo un animal que puede digerir hierbas, como un buey, entonces la hierba se convierte en un alimento. Ese objeto, es decir el pasto en cuanto alimento, no existía antes. El advenimiento del buey presenta un nuevo objeto. En ese sentido, los organismos son responsables por la aparición de series enteras

[32] La estructura del medio es una planificación de las reacciones orgánicas hacia la naturaleza; cualquier medio, ya sea social o individual, es una planificación de la estructura lógica del acto al cual responde, un acto que busca expresión manifiesta.

de objetos que no existían antes [33]. La asignación de significación al organismo y al medio tiene su expresión en el organismo así como en la cosa, y dicha expresión no es una cuestión de condiciones psíquicas o mentales. Existe una expresión de la reacción de la respuesta organizada del organismo al medio, y tal reacción no es simplemente una determinación del organismo por el medio, puesto que aquél determina a éste tan absolutamente como éste determina a los órganos. La reacción orgánica es responsable de la aparición de toda una serie de objetos que no existían antes.

Hay una estructura o *Gestalt*, definida y necesaria, de la sensibilidad dentro del organismo, que determina, selectiva y relativamente, el carácter del objeto externo que percibe. Lo que denominamos conciencia tiene que ser incorporado a esa relación entre un organismo y su medio. Nuestra selección constructiva de un medio —colores, valores emocionales y cosas por el estilo— en términos de nuestras sensibilidades fisiológicas: eso es, esencialmente, lo que queremos decir cuando hablamos de conciencia. Hemos tendido a ubicar históricamente esa conciencia en el espíritu o en el cerebro. El ojo y los procesos relacionados dotan a los objetos de color, exactamente del mismo modo que un buey dota al pasto del carácter de alimento, no en el sentido de proyectar sensaciones en los objetos, sino más bien en el de ponerse a sí mismos en relación con el objeto que hace posible la aparición y existencia del color como una cualidad del objeto. Los colores son inherentes a los objetos sólo en virtud de sus relaciones con los organismos percipientes dados. La estructura fisiológica o sensorial del organismo percipiente determina el contenido experimentado del objeto.

El organismo, pues, es en un sentido responsable por su medio. Y puesto que el organismo y el medio dependen mutuamente para su existencia y se determinan el uno al otro, se sigue de ello que el proceso vital, para ser adecuadamente entendido, debe ser considerado en términos de sus interrelaciones.

El medio social está dotado de significaciones en términos del proceso de actividad social; es una organización de relaciones objetivas que surgen en relación con un grupo de organismos dedicados a tal actividad, en procesos de experiencia y conducta sociales. Ciertos caracteres del mundo exterior son poseídos por éste sólo con referencia a un grupo social interactuante de organismos individuales, o

[33] Es censurable hablar del proceso-alimento, en el animal, como constituyente del objeto-alimento. Ciertamente, son relativos el uno al otro (MS).



en relación con él; así como otros caracteres de ese mundo son poseídos por él sólo con referencia a los organismos individuales mismos, o en relación con ellos. La relación del proceso social de la conducta —o la relación del organismo social— con el medio social es análoga a la relación de los procesos de la actividad biológica individual —o la relación del organismo individual— con el medio físico biológico [34].

El paralelismo a que me he estado refiriendo es el paralelismo entre el conjunto del organismo y los objetos que responden a él. En el buey existe el hambre, y también la visión y el olor que hacen ingresar el alimento. El proceso no se encuentra sencillamente en el estómago, sino en todas las actividades de pastar, de rumiar, etcétera. Este proceso está íntimamente relacionado con el llamado alimento que existe afuera. El organismo establece un laboratorio bacteriológico, tal como el que lleva el buey para hacerse cargo del pasto que entonces se convierte en alimento. Dentro de ese paralelismo se encuentra lo que denominamos significación del objeto, específicamente en la actitud organizada de la reacción, por parte del organismo, hacia los caracteres y las cosas. Las significaciones están presentes, y el espíritu está ocupado con esas significaciones. Los estímulos organizados responden a las reacciones organizadas. Es la organización de las diferentes reacciones entre sí en sus relaciones con los estímulos que ponen en libertad, lo que constituye el objeto peculiar de la psicología al encarar lo que llamamos "espíritu". Por lo general limitamos el término "mental", y por lo tanto el término "mente" o espíritu, al organismo humano, porque en él encontramos ese cuerpo de símbolos que nos permite aislar esos caracteres, esas significaciones. Tratamos de distinguir la significación de una casa de la del cemento; las piedras, los ladrillos que la componen como objeto físico, y al hacer así nos referimos a la utilización de aquélla. Eso es lo que hace de la casa una cuestión mental o espiritual [35]. Aislamos,

[34] Un organismo social —es decir, un grupo social de organismos individuales— constituye o crea su propio medio especial de objetos, así como —y en el mismo sentido— un organismo individual constituye o crea su propio medio especial de objetos (que, sin embargo, es mucho más rudimentario que el medio construido por un organismo social).

[35] La naturaleza —el mundo externo— está objetivamente presente, en oposición a nuestra experiencia de ella, o en oposición al pensador individual mismo. Aunque los objetos externos existen independientemente del individuo que experimenta, poseen ciertas características en virtud de sus relaciones con la experiencia del individuo, o con su espíritu, que no poseerían de otro modo o separados de esas relaciones. Estas características son las significaciones para él, o, en general, para nosotros. La distinción entre objetos físicos o realidad física y la experiencia mental o autoconsciente de esos objetos o esa realidad —la distinción entre expe-

si se prefiere, los materiales de construcción desde el punto de vista del físico y el arquitecto. Existen varios puntos de vista desde los cuales se puede considerar una casa. La madriguera en que vive un animal es, en un sentido, la casa del animal, pero cuando el ser humano vive en una casa, ésta adquiere para él lo que denominamos un carácter mental, que presumiblemente no tiene para el topo que vive en su cueva. El individuo humano tiene la capacidad de escoger, de una casa, los elementos que responden a sus reacciones, a fin de controlarlos. Lee el anuncio de una nueva clase de caldera, y entonces puede conseguir más tibieza, tener una sala más cómoda que antes. El hombre está en condiciones de controlar el proceso desde el punto de vista de sus propias reacciones. Obtiene significaciones, y de ese modo controla sus reacciones. Su facultad para escogerlas es lo que hace de la casa una cuestión mental. También el topo tiene que encontrar sus alimentos, salir al encuentro de sus enemigos y evitarlos, pero no suponemos que sea capaz de indicarse a sí mismo las ventajas peculiares de su madriguera con respecto a cualquier otra. Su casa no posee características mentales. La mentalidad reside en la capacidad del organismo para indicar aquel elemento del ambiente que responde a sus reacciones, a fin de poder controlar dichas reacciones de varias maneras. En eso consiste la mentalidad desde el punto de vista de la psicología conductista. En el topo y otros animales existen complejos elementos de conducta relacionados con el medio, pero el animal humano puede indicarse a sí mismo y a los otros cuáles son los caracteres del medio que provocan esas reacciones complejas y altamente organizadas, y por medio de tal indicación está en condiciones de controlar las reacciones. El animal humano tiene la capacidad, por sobre la de adaptación de los animales inferiores, de escoger y aislar el estímulo. El biólogo reconoce que los alimentos tienen ciertos valores, y si bien el animal humano responde a esos valores como lo hacen otros animales, también puede indicar ciertos caracteres de los alimentos que significan ciertas cosas en sus reacciones digestivas hacia ellos. La mentalidad consiste en indicar esos valores a otros y a uno mismo, a fin de poder controlar las propias reacciones.

La mentalidad, desde nuestro ángulo de enfoque, aparece simplemente cuando el organismo está en condiciones de señalar significaciones a otros y a uno mismo. Éste es el punto en que el espíritu

riencia interna y externa— reside en el hecho de que esta última está ocupada por las significaciones o constituída por ellas. Los objetos experimentados tienen significaciones definidas para los individuos que piensan en ellos.



aparece, o, si se prefiere, emerge. Necesitamos reconocer que estamos tratando la relación existente entre el organismo y el medio seleccionado por su propia sensibilidad. Al psicólogo le interesa el mecanismo que la especie humana ha desarrollado para lograr el control de dichas relaciones. Las relaciones han existido antes de que fuesen hechas las indicaciones, pero el organismo no las controlaba en su propia conducta. Originariamente no posee mecanismo alguno con el cual pueda controlarlas. El animal humano, empero, ha elaborado un mecanismo de comunicación de lenguaje, por medio del cual puede lograr esa fiscalización. Ahora bien, es evidente que gran parte de ese mecanismo no reside en el sistema nervioso central, sino en la relación de las cosas con el organismo. La capacidad para escoger esas significaciones e indicarlas a otros y al organismo es una capacidad que proporciona un poder peculiar al individuo humano. El control ha sido posibilitado por el lenguaje. Y es ese mecanismo de dominio sobre la significación, en ese sentido, el que, afirmo, ha constituído lo que llamamos "espíritu". Sin embargo, los procesos mentales no residen en las palabras, del mismo modo que la inteligencia del organismo no reside en los elementos del sistema nervioso central. Ambos son parte de un proceso que se lleva a cabo entre el organismo y el medio. Los símbolos desempeñan su papel en este proceso, y ello es lo que hace tan importante la comunicación. Del lenguaje emerge el campo del espíritu.

Es absurdo contemplar al espíritu simplemente desde el punto de vista del organismo humano, porque, aunque tiene su foco allí, es, esencialmente, un fenómeno social; incluso sus funciones biológicas son primariamente sociales. La experiencia subjetiva del individuo debe ser puesta en relación con las actividades naturales, sociobiológicas del cerebro a fin de posibilitar una explicación aceptable del espíritu; y esto podrá hacerse sólo si se reconoce su naturaleza social. Más aún: la parvedad de la experiencia individual aislada de los procesos de la experiencia social —aislada de su medio social—, debería ser evidente. Debemos, pues, considerar al espíritu como surgido y desarrollado dentro del proceso social, dentro de la matriz empírica de las interacciones sociales. Es decir: debemos obtener una experiencia individual interior desde el punto de vista de los actos sociales que incluyen experiencias de individuos separados, en un contexto social en que interactúan dichos individuos. Los procesos de la experiencia posibilitados por el cerebro humano, son posibilitados sólo para un grupo de individuos interactuantes: sólo para

organismos individuales que son miembros de una sociedad; no para el organismo individual aislado de otros organismos individuales.

El espíritu surge en un proceso social, sólo cuando ese proceso, como un todo, entra en la experiencia de cualquiera de los individuos dados involucrados en ese proceso o está presente en ella. Cuando tal ocurre, el individuo tiene conciencia de sí y tiene un espíritu; se torna consciente de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que participan en dicho proceso juntamente con él. Adquiere conciencia de ese proceso en cuanto modificado por las reacciones y las interacciones de los individuos —incluso él mismo— que lo están llevando a cabo. La aparición evolutiva del espíritu o la inteligencia ocurre cuando el conjunto del proceso social de la experiencia y la conducta es internalizado en él, y cuando la adaptación del individuo al proceso es modificada y refinada por la percatación o la conciencia que él tiene del propio proceso. Es mediante la reflexión que el proceso social es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo. La reflexión, pues, es la condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo del espíritu.

# *PARTE III*

# LA PERSONA

## 18. La persona y el organismo

En nuestra exposición del desarrollo de la inteligencia hemos sugerido ya que el proceso del lenguaje es esencial para el desarrollo de la persona. La persona posee un carácter distinto del organismo fisiológico propiamente dicho. La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado de resultas de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso. La inteligencia de las formas inferiores de la vida animal, como gran parte de la inteligencia humana, no involucra una persona. En nuestras acciones habituales, por ejemplo en nuestras idas y venidas por un mundo que existe simplemente y al cual estamos adaptados de una manera, que no involucra ningún pensamiento, existe cierta proporción de experiencia sensorial, tal como la que tienen las personas cuando acaban de despertar, un simple "estar allí" [1]. Los caracteres que nos rodean pueden existir en la experiencia sin ocupar su lugar en relación con la persona. Naturalmente, en tales condiciones uno debe distinguir entre la experiencia que tiene lugar inmediatamente y nuestra propia organización de la misma en la experiencia de la persona. Luego de efectuar un análisis, uno dice que cierto objeto tenía su lugar en su experiencia, en la experiencia de su persona. En forma similar, organizamos normalmente los recuerdos de acuerdo con nuestra persona Si asignamos una fecha a las cosas, lo hacemos siempre desde el punto de vista de nuestras experiencias pasadas. Frecuentemente tenemos

[1] En el original inglés, *thereness*. (*N. del T.*)

recuerdos que no podemos fechar, que no podemos ubicar. De pronto se presenta ante nosotros una imagen y no podemos explicar dónde tuvo lugar esa experiencia. Recordamos en forma perfectamente distinta la imagen, pero no podemos ubicarla definidamente, y no nos sentimos satisfechos hasta que podemos ubicarla en términos de nuestra experiencia pasada. Ello no obstante, creo que es evidente, cuando se piensa en esto, que la persona no está necesariamente involucrada en la vida del organismo, ni tampoco en lo que denominamos nuestras experiencias sensoriales, es decir, la experiencia en el mundo que nos rodea, para el cual tenemos reacciones habituales.

Podemos distinguir bastante definidamente entre la persona y el cuerpo. El cuerpo puede existir y operar en forma sumamente inteligente sin que haya una persona involucrada en la experiencia. La persona tiene la característica de ser un objeto para sí, y esa característica la distingue de otros objetos y del cuerpo. Es perfectamente cierto que el ojo puede ver el pie, pero no ve al cuerpo como un todo. No podemos vernos la espalda; podemos palpar ciertas partes de ella, si somos ágiles, pero no podemos obtener una experiencia de todo nuestro cuerpo. Existen, es claro, experiencias un tanto vagas y difíciles de localizar, pero las experiencias corporales están para nosotros organizadas en torno a una persona. El pie y la mano pertenecen a la persona. Podemos vernos los pies, especialmente si los miramos desde el lado contrario de un par de binóculos de teatro, como cosas extrañas que tenemos dificultad en reconocer como propias. Las partes del cuerpo son completamente distinguibles desde la persona. Podemos perder partes del cuerpo sin sufrir una seria invasión de la persona. La mera capacidad para experimentar distintas partes del cuerpo no se diferencia de la experiencia de una mesa. La mesa presenta una distinta sensación de la que experimenta una mano cuando palpa a la otra, pero es una experiencia de algo con lo cual entramos definidamente en contacto. El cuerpo no se experimenta a sí mismo como un todo, en el sentido en que la persona, en cierto modo, entra en la experiencia de la persona.

Lo que quiero destacar es la característica de la persona como objeto para sí. Esta característica está representada por el término "sí mismo", que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto. Este tipo de objeto es esencialmente distinto de otros objetos, y en el pasado ha sido distinguido como consciente, término que indica una experiencia con la propia persona, una



experiencia de la propia persona. Se suponía que la conciencia poseía de algún modo esa capacidad de ser un objeto para sí misma. Al proporcionar una explicación conductista de la conciencia tenemos que buscar alguna clase de experiencia en la que el organismo físico pueda llegar a ser un objeto para sí mismo [2].

Cuando uno corre para alejarse de alguien que lo persigue, está completamente ocupado en esa acción, y su experiencia puede desaparecer en los objetos que le rodean de modo que no tenga, en ese momento, ninguna conciencia de sí mismo. Por supuesto, es preciso que estemos muy absolutamente ocupados para que tal cosa ocurra, pero creo que podemos reconocer esa clase de experiencia posible en la que no interviene la persona. Quizá podamos esclarecer un poco esa situación gracias a las experiencias en las que, en una acción sumamente intensa, aparecen en la conciencia del individuo, por detrás de esa intensa acción, recuerdos y anticipaciones. Tolstoi, como oficial durante la guerra, nos relata haber tenido imágenes de sus experiencias pasadas, en medio de sus acciones más intensas. Están también las imágenes que atraviesan velocísimamente por el espíritu de una persona que se encuentra a punto de ahogarse. En tales circunstancias existe un contraste entre una experiencia que está absolutamente envuelta por una actividad exterior en la que no interviene la persona como objeto, y una actividad de la memoria y la imaginación, en la que la persona es el principal objeto. La persona es, entonces, enteramente distinguible de un organismo rodeado por cosas y actuando con referencia a cosas, incluso partes de su propio cuerpo. Estas últimas pueden ser objetos como otros objetos, pero son objetos simplemente presentes en el campo y no involucran una persona que sea un objeto para el organismo. Pienso que esto frecuentemente se pasa por alto. Es este hecho el que torna tan falaces nuestras reconstrucciones antropomórficas de la vida animal. ¿Cómo puede un individuo salir fuera de sí (experiencialmente) de modo de poder convertirse en un objeto para sí? Éste es el problema psicológico esencial del ser persona o conciencia de sí, y su solución se encontrará recurriendo al proceso de la conducta o actividad social en que la persona o el individuo dado está implicado. El aparato

[2] La conducta del hombre en su grupo social es tal, que él puede convertirse en un objeto para sí mismo, hecho que hace de él un producto más avanzado del desarrollo evolutivo que los animales inferiores. Fundamentalmente, es este hecho social —y no su pretendida posesión de un alma o espíritu de que él, como individuo, ha sido misteriosa y sobrenaturalmente dotado y con la que no han sido dotados los animales inferiores— el que lo diferencia de ellos.

de la razón no sería completo, a menos de que se lanzase a sí mismo a su propio análisis del campo de la experiencia; o a menos de que el individuo se ubicase en el mismo campo experiencial de las otras personas individuales con las cuales actúa en cualquier situación social dada. La razón no puede tornarse impersonal a menos de que adopte una actitud objetiva, no afectiva, hacia sí; de lo contrario, tendremos simplemente la conciencia, no la conciencia *de sí*. Y es necesario, para la conducta racional, que el individuo adopte de ese modo una conducta objetiva, impersonal, hacia sí mismo, que se convierta en un objeto para sí. Porque el organismo individual es evidentemente un hecho o elemento constituyente esencial e importante de la situación empírica en que actúa; y sin adoptar una visión objetiva de sí mismo como tal, no puede actuar inteligente o racionalmente.

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Porque entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o inmediatamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados.

La importancia de lo que denominamos "comunicación" reside en el hecho de que proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo puede convertirse en un objeto para sí. Es esa clase de comunicación lo que hemos venido analizando, no la comunicación en el sentido del cloqueo de la gallina a los pollitos, o el aullido del lobo a su manada, o el mugido de una vaca, sino la comunicación en el sentido de los símbolos significantes, comunicación que está dirigida no sólo a los otros, sino también al individuo mismo. En la medida en que ese tipo de comunicación es parte de una conducta, introduce por lo menos a una persona. Por supuesto, uno puede oír sin escuchar; uno puede ver cosas que no advierte, hacer cosas de las que no tiene realmente conciencia. Pero cuando reacciona a aquello mismo por medio de lo cual se está dirigiendo a otro, y cuando tal reacción propia se convierte en parte de su conducta, cuando no sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se replica tan realmente como le replica la otra persona, entonces tenemos una conducta en que los individuos se convierten en objetos para sí mismos.



Tal persona no es primariamente, diría yo, el organismo fisiológico. El organismo fisiológico le es esencial [3], pero al menos nos es posible pensar en una persona que carezca de él. Las personas que creen en la inmortalidad, o que creen en fantasmas o en la posibilidad de que la persona abandone el cuerpo, suponen una persona completamente distinguible del cuerpo. Es discutible hasta qué punto puede sostenerse con éxito esas concepciones, pero, en rigor, nosotros separamos el cuerpo y el organismo. Es justo decir que el comienzo de la persona como objeto, hasta donde podemos ver, se encontrará en aquellas experiencias que condujeron a la concepción de un "doble". Los pueblos primitivos suponen que existe un doble, presumiblemente alojado en el diafragma, que abandona el cuerpo temporariamente durante el sueño y completamente en la muerte. Puede ser sacado del cuerpo, mediante engaños, por el enemigo de uno y quizá matado. En la infancia es representado por los imaginarios compañeros de juegos que los niños crean y gracias a los cuales llegan a controlar sus experiencias en sus juegos.

[3] *a*) Todas las interrelaciones e interacciones sociales están arraigadas en cierta base sociofisiológica común de que están dotados todos los individuos involucrados en ellas. Estas bases fisiológicas de la conducta social —que tienen su sede o asiento definitivo en la parte inferior del sistema nervioso central del individuo— son las bases de dicha conducta, precisamente porque ellas en sí mismas son sociales; es decir, porque consisten en impulsos o instintos o tendencias de conducta, por parte del individuo dado, que no puede llevar a cabo ni darles expresión manifiesta y satisfacción sin la ayuda cooperativa de uno o más de los otros individuos. Los procesos fisiológicos de la conducta, de los cuales ellas son el mecanismo, son procesos que necesariamente involucran a más de un individuo, procesos en los que están involucrados por fuerza otros individuos, aparte del individuo dado. Ejemplos de las relaciones sociales fundamentales que hacen surgir estas bases fisiológicas de la conducta social son las relaciones entre los sexos (que expresan el instinto reproductor), entre padre e hijo (que expresan el instinto paternal) y entre vecinos (que expresan el instinto gregario). Estos mecanismos o tendencias fisiológicos relativamente sencillos y rudimentarios, aparte de constituir la base fisiológica para toda la conducta social humana, son también los materiales biológicos fundamentales de la naturaleza humana; así, cuando nos referimos a la naturaleza humana, nos estamos refiriendo a algo que es esencialmente social.

*b*) Sexual y paternalmente, así como en sus ataques y defensas, las actividades del organismo fisiológico son sociales, en el sentido de que el acto comenzado dentro del organismo exige su completación en las acciones de los otros. Pero en tanto que puede decirse que la pauta del acto es, en estos casos, social, lo es sólo en la medida en que el organismo busca los estímulos en las actitudes y caracteres de otras formas para la completación de sus propias reacciones, y por medio de su conducta tiende a mantener al otro como parte de su propio medio. La conducta real del otro o de los otros no es iniciada en el organismo individual como parte de su propia pauta de conducta (MS).

La persona, en cuanto que puede ser un objeto para sí, es esencialmente una estructura social y surge en la experiencia social. Después de que ha surgido, una persona en cierto modo se proporciona a sí misma sus experiencias sociales, y así podemos concebir una persona absolutamente solitaria. Pero es imposible concebir una persona surgida fuera de la experiencia social. Cuando ha surgido, podemos pensar en una persona aislada para el resto de su vida, pero es una persona que se tiene a sí misma por compañera y que puede pensar y conversar consigo misma del mismo modo que se ha comunicado con otros. El proceso a que me he referido, de reaccionar hacia la persona de uno como otros reaccionan a ella, de tomar parte en la propia conversación con otros, de tener conciencia de lo que uno dice y de emplear esa conciencia de lo que se dice para determinar lo que se dirá a continuación, es un proceso familiar para todos nosotros. Continuamente seguimos las palabras que decimos a otra persona con una comprensión de lo que decimos, y empleamos esa comprensión en la dirección de nuestra conversación continuada. Descubrimos lo que vamos a decir, lo que vamos a hacer, diciendo y haciendo, y en el proceso controlamos continuamente el proceso mismo. En la conversación de gestos, lo que decimos provoca cierta reacción en otro y, a su vez, cambia nuestra acción, de modo que nos apartamos de lo que comenzamos a hacer debido a la réplica que hace el otro. La conversación de gestos es el comienzo de la comunicación. El individuo llega a mantener una conversación de gestos consigo mismo. Dice algo, y eso provoca en él cierta reacción que le hace cambiar lo que iba a decir. Uno comienza a decir algo —supongamos que es algo desagradable—, pero cuando está a punto de decirlo se da cuenta de que será cruel. El efecto que produce en él mismo lo que está diciendo, le contiene; se produce aquí una conversación de gestos entre el individuo y él mismo. Por conversación significante entendemos que la acción es tal que afecta al individuo mismo y que el efecto producido sobre el individuo es parte de la puesta en práctica inteligente de la conversación con otros. Por así decirlo, amputamos la fase social y la dejamos de lado por el momento, de modo que uno habla consigo mismo como hablaría con otra persona [4].

[4] Generalmente se reconoce que las expresiones de inteligencia específicamente sociales, o el ejercicio de lo que a menudo es llamado "inteligencia social", depende de la capacidad del individuo dado para adoptar los papeles o "ponerse en el lugar de" los otros individuos involucrados con él en situaciones sociales dadas, y también de su consiguiente sensibilidad a las actitudes de ellos hacia él y de los unos hacia los otros. Es claro que estas expresiones de inteligencia específicamente social adquieren significación singular en términos de nuestra opinión de que toda la naturaleza de la inteligencia es social hasta la médula —de que este ponerse uno en el lugar de los otros, esta adopción de uno de los papeles o actitudes de los otros, no es simplemente uno de los distintos aspectos o expresiones de inteligencia o de conducta inteligente, sino que es la esencia misma de su carácter. El "factor X" de la inteligencia, de Spearman —el factor desconocido que, según él, la inteligencia contiene— es, simplemente (si nuestra teoría social de la inteligencia es correcta), esa capacidad del individuo inteligente para adoptar la actitud del otro, o las actitudes de los otros, advirtiendo de tal modo las significaciones de los símbolos o gestos en términos de los cuales se lleva a cabo el pensamiento y quedando de tal modo en condiciones de mantener consigo mismo la conversación interna, con esos símbolos o gestos, involucrada por el pensamiento.



Este proceso de abstracción no puede ser llevado a cabo indefinidamente. Uno busca inevitablemente un público oyente, tiene que volcarse ante alguien. En la inteligencia reflexiva, uno piensa para actuar, y para actuar únicamente de modo que esa acción siga siendo parte de un proceso social. El pensamiento se torna preparatorio de la acción social. El proceso mismo del pensamiento es, naturalmente, una conversación interna que se lleva a cabo, pero es una conversación de gestos que, en su completación, involucra la expresión de lo que uno piensa a un público oyente. Uno separa de la conversación real la significación de lo que está diciendo a otros, y la tiene preparada antes de decirla. La piensa, y quizá la escribe en forma de un libro; pero sigue formando parte de una relación social en la que uno se dirige a otras personas y, al mismo tiempo, a la propia persona, y en la que uno controla el hecho de dirigirse a otras personas gracias a la reacción hecha al propio gesto. Es necesario para la persona que el individuo reaccione a sí mismo, y es esta clase de conducta social la que proporciona la conducta dentro de la cual aparece dicha persona. No conozco ninguna otra forma de conducta, aparte de la lingüística, en la que el individuo sea un objeto para sí, y, hasta donde puedo ver, el individuo no es una persona en el sentido reflexivo, a menos de que sea un objeto para sí. Es este hecho el que confiere una importancia crítica a la comunicación, puesto que se trata de un tipo de conducta en que el individuo reacciona frente a sí mismo.

Advertimos en la conducta y experiencia cotidianas que un individuo no quiere significar gran parte de lo que hace y dice. Frecuentemente decimos que tal individuo no es él mismo. Nos alejamos de una entrevista con la conciencia de que hemos omitido cosas importantes, de que hay partes de la persona que no aparecieron en lo que se dijo. La experiencia social misma es lo que determina la proporción de persona que entra en comunicación. Por supuesto, buena parte de la persona no necesita ex-

presión. Establecemos toda una serie de distintas relaciones con diferentes personas. Somos una cosa para un hombre y otra para otro. Hay partes de la persona que existen sólo para la persona en relación consigo misma. Nos dividimos en toda clase de distintas personas, con referencia a nuestras amistades. Discutimos de política con una y de religión con otra. Hay toda clase de distintas personas que responden a toda clase de distintas reacciones sociales. El proceso social mismo es el responsable de la aparición de la persona; ésta no existe como una persona aparte de ese tipo de experiencia.

Una personalidad múltiple es en cierto sentido normal, como acabo de indicar. Por lo general existe una organización de toda la persona con referencia a la comunidad a la que pertenecemos y a la situación en que nos encontramos. Lo que es la sociedad, el que estemos viviendo con gente del presente, con gente de nuestra propia imaginación o gente del pasado, varía, por supuesto, con los distintos individuos. Normalmente, dentro de la clase de comunidad, en cuanto un todo, a la que pertenecemos, existe una persona unificada, pero que puede ser quebrada. Para una persona un tanto nerviosamente inestable y en la que hay una línea de clivaje, ciertas actividades se tornan imposibles, y esa serie de actividades pueden separar y desarrollar otra persona. Dos "mí" y "yo" separados, dos distintas personas, resultan de ello, y ésa es la condición para que exista una tendencia a dividir la personalidad. Se conoce un relato de un profesor de educación que desapareció, que quedó perdido para la comunidad, y que más tarde apareció en un campamento maderero del oeste. Se liberó de su ocupación y se le encontró en el bosque, donde se sentía, si se quiere, más a sus anchas. El aspecto patológico de la cuestión era el olvido, la omisión del resto de su persona. Este resultado involucraba librarse de ciertos recuerdos corporales que identificarían al individuo para sí mismo. A menudo reconocemos las líneas de ruptura que nos recorren. Nos agradaría olvidar ciertas cosas, librarnos de cosas con las que la persona está unida en experiencias pasadas. Tenemos ahí una situación en la que puede haber distintas personas, y ella depende de la serie de reacciones sociales involucradas en lo referente a qué persona seremos. Si podemos olvidar todo lo involucrado en una serie de actividades, evidentemente dejamos de lado esa parte de la persona. Tómese a una persona inestable, ocúpesela con la conversación y al mismo tiempo oblíguesela a



fijar la atención en algo que uno está escribiendo, de modo que utilice dos líneas distintas de comunicación, y si ello se hace correctamente, se podrá hacer que las dos corrientes fluyan de manera que no se encuentren. Se puede obtener así dos series enteramente distintas de actividades. De esa manera, se podrá lograr la disociación de la persona del individuo. Es un proceso de establecer dos clases de comunicación que separan la conducta del individuo. Para un individuo se trata de una cosa dicha y oída, y para el otro existe sólo lo que ve escrito. Por supuesto, es preciso mantener una experiencia fuera del campo de la otra. Las disociaciones tienen tendencia a darse cuando un acontecimiento conduce a perturbaciones emocionales. Lo que es separado sigue por su propio camino.

La unidad y estructura de la persona completa refleja la unidad y estructura del proceso social como un todo; y cada una de las personas elementales de que está compuesta aquella persona completa refleja la unidad y estructura de uno de los varios aspectos de ese proceso en el que el individuo está involucrado. En otras palabras, las varias personas elementales que constituyen la persona completa, o que están organizadas en ella, son los distintos aspectos de la estructura de esa persona completa que responden a los distintos aspectos de la estructura del proceso social como un todo; la estructura de la persona completa es, así, el reflejo del proceso social completo. La organización y unificación de un grupo social es idéntica a la organización y unificación de cada una de las personas que surgen dentro del proceso social en el que dicho grupo está ocupado o que está llevando a cabo [5].

El fenómeno de la disociación de la personalidad es causado por una ruptura de la persona completa, unitaria, en las personas de que está compuesta y que respectivamente corresponden a los distintos aspectos del proceso social en que está involucrada la persona y dentro del cual ha surgido su persona completa o unitaria: tales aspectos son los distintos grupos sociales a los que pertenece dentro de ese proceso.

[5] La unidad del espíritu no es idéntica a la unidad de la persona. La unidad de la persona está constituída por la unidad de toda la pauta de relaciones de la conducta y la experiencia sociales en que el individuo está involucrado, y que se refleja en la estructura de la persona; pero muchos de los aspectos o características de todo ese esquema no entran en la conciencia, de modo que la unidad del espíritu es, en un sentido, una abstracción de la unidad más inclusiva de la persona.

## 19. La base genética de la persona

Ahora se presenta el problema de cómo surge, en detalle, una persona. Tenemos que destacar algo del fondo de esa génesis. En primer lugar, está la conversación de gestos entre animales, que involucra alguna clase de actividad cooperativa. Ahí, el comienzo del acto de uno es un estímulo para que el otro reaccione de cierto modo, en tanto que el comienzo de esa reacción se torna a su vez un estímulo para que el primero adapte su acción a la reacción en marcha. Tal es la preparación para el acto completo, que al final conduce a la conducta, que es el resultado de esa preparación. Sin embargo, la conversación de gestos no entraña la referencia del individuo, el animal, el organismo, a sí mismo. No es el actuar de cierta manera lo que provoca una reacción en el organismo mismo, aunque se trata de conducta con referencia a la conducta de otros. Empero, hemos visto que existen ciertos gestos que afectan al organismo del mismo modo que afectan a otros organismos y pueden, por lo tanto, provocar en el organismo reacciones de igual carácter que las provocadas en el otro. Aquí, pues, tenemos una situación en la que el individuo puede por lo menos provocar reacciones en sí y replicar a ellas, con la condición de que los estímulos sociales tengan sobre el individuo el efecto que es probable tengan en el otro. Por ejemplo, tal es lo que está involucrado en el lenguaje; de lo contrario, el lenguaje como símbolo significante desaparecería, puesto que el individuo no obtendría la significación de lo que dice.

El carácter peculiar poseído por nuestro medio social humano le pertenece en virtud del carácter peculiar de la actividad social humana; y ese carácter, como hemos visto, se encuentra en el proceso de la comunicación, y, más particularmente, en la relación triádica en que se basa la existencia de la significación: la relación del gesto de un organismo con la reacción adaptativa hecha por otro organismo, en su capacidad indicativa en cuanto señalador de la completación o resultante del acto que inicia (siendo la significación del gesto, de tal manera, la reacción del segundo organismo a él como tal, o como gesto). Lo que, por así decirlo, saca al gesto fuera del acto social y lo aísla en cuanto tal —lo que hace de él algo más que una simple primera fase de un acto individual— es la reacción de otro organismo, u otros organismos, hacia él. Tal reacción es su significación, o le proporciona su significación. La



situación social y el proceso de la conducta están aquí presupuestos por los actos de los organismos individuales involucrados en aquéllos. El gesto surge en el acto social como un elemento separable, en virtud del hecho de que es seleccionado por las sensibilidades hacia él de otros organismos; no existe meramente como gesto en la experiencia del individuo aislado. La significación de un gesto para un organismo, repitámoslo, se encontrará en la reacción de otro organismo a lo que sería la completación del acto del primer organismo que dicho gesto inicia e indica.

A veces hablamos como si una persona pudiese construir todo un argumento en su espíritu y luego ponerlo en palabras para trasmitírselo a algún otro. En realidad, nuestro pensamiento tiene lugar por medio de alguna clase de símbolos. Es posible que uno posea en su experiencia la significación de "silla" sin que exista un símbolo, pero en ese caso no pensaríamos en "silla". Podemos sentarnos en una silla sin pensar en lo que hacemos; es decir, nuestra aproximación a la silla ha sido presumiblemente provocada ya en nuestra experiencia, de modo que la significación está presente en ella. Pero si uno piensa en la silla, tiene que poseer alguna clase de símbolo para ella. Puede que se trate de la forma de la silla, puede ser la actitud que adopta alguien al sentarse, pero lo más probable es que sea algún símbolo de lenguaje que provoca esa reacción. En un proceso de pensamiento es necesario que exista alguna clase de símbolo que pueda referirse a esa significación, es decir, que tienda a provocar esta reacción y servir asimismo para otras personas en ese sentido. Si no fuese así, no sería un proceso de pensamiento.

Nuestros símbolos son todos universales[6]. No se puede decir nada que sea absolutamente particular; cualquier cosa qué uno diga, que tenga alguna significación, es universal. Se está diciendo algo que provoca una reacción específica en alguien siempre que el símbolo exista para ese alguien, en su experiencia, como existe para uno. Existe el lenguaje hablado y el lenguaje de las manos,

[6] El pensamiento se efectúa en términos o por medio de universales. Un universal interpretado en forma conductista sería, simplemente, el acto social en cuanto un todo, e involucraría la organización e interrelación de todos los individuos reunidos en el acto, gracias al control de sus reacciones manifiestas. Esta organización de las distintas actitudes e interacciones individuales en un acto social dado, con referencia a la interrelación de las mismas en cuanto realizadas por los propios individuos, es lo que queremos significar cuando hablamos de un universal; y ella determina cuáles serán las genuinas reacciones explícitas de los individuos involucrados en el acto social, ya sea que dicho acto se refiera a un proyecto concreto de cualquier clase (como la relación de los medios físicos y sociales para los fines deseados) o a una discusión puramente abstracta, como, digamos, la teoría de la relatividad o las ideas platónicas.

y puede haber también el lenguaje de la expresión de las facciones. Uno puede expresar pena o alegría y provocar ciertas reacciones. Hay pueblos primitivos que pueden mantener complicadas conversaciones mediante el solo empleo de las expresiones faciales. Aun en tales casos, la persona que se comunica es afectada por la expresión del mismo modo que espera que la otra persona sea afectada. El pensamiento siempre involucra un símbolo que provoca en otro la misma reacción que provoca en el pensador. Dicho símbolo es un universal de raciocinio; es de carácter universal. Siempre suponemos que el símbolo que empleamos provocará en la otra persona la misma reacción, siempre que forme parte de su mecanismo de conducta. Una persona que dice algo, se está diciendo a sí misma lo que dice a los demás; de lo contrario, no sabe de qué está hablando.

Naturalmente, en la conversación de uno con otros hay una gran parte que no provoca en la persona la misma reacción que despierta en los otros. Esto es particularmente cierto en el caso de las actitudes emocionales. Uno trata de amedrentar a alguien; pero no trata de amedrentarse a sí mismo. Además, existe toda una serie de valores dados, en el lenguaje, que no tienen carácter simbólico. El actor tiene conciencia de esos valores; es decir, si asume cierta actitud, tiene conciencia, como decimos, de que esa actitud representa pena. En ese caso, está en condiciones de responder a su propio gesto, en algún sentido, como lo hace su público. No se trata de una situación natural; uno no es actor durante todo el tiempo. En ocasiones actuamos y nos preguntamos qué efecto tendrá nuestra actitud, y puede que empleemos deliberadamente cierto tono de voz para provocar cierto resultado. Tal tono provoca en nosotros la misma reacción que la que queremos provocar en algún otro. Pero una gran parte de lo que ocurre en la conversación no tiene esta característica simbólica.

Es tarea, no sólo del actor, sino también del artista, encontrar la clase de expresión que provocará en otros lo que está sucediendo en él. El poeta lírico tiene una experiencia de belleza con un estremecimiento emocional, y, como artista que emplea palabras, busca aquellas que responderán a su actitud emocional y que despertarán en otros la actitud que él mismo tiene. Sólo puede poner a prueba sus resultados en sí mismo, viendo si las palabras provocan en él la reacción que quiere provocar en otros. En cierto modo, se encuentra en la misma situación que el actor. La primera experiencia directa e inmediata no reside en la forma de comunicación. En este terreno tenemos una aclaración interesantísima por parte de un poeta



de la talla de Wordsworth, que se interesaba mucho en la técnica de la expresión poética. Wordsworth nos explica, en sus prefacios y también en sus poesías, cómo surgían sus poemas, en cuanto poemas —y nunca la experiencia misma era el estímulo inmediato para la expresión de la misma. Este proceso de encontrar en el lenguaje la expresión que provoque la emoción otrora experimentada, se lleva a cabo más fácilmente cuando uno trata con el recuerdo de ella que cuando se encuentra uno en mitad de experiencias extáticas como aquellas por las cuales pasó Wordsworth en su contacto con la naturaleza. Uno tiene que experimentar y ver cómo la expresión dada responde a las reacciones que se sufren ahora en los levísimos recuerdos de las experiencias. Alguien dijo una vez que tenía grandes dificultades para escribir poesía; poseía muchas ideas pero no podía conseguir el lenguaje que necesitaba. Se le dijo, correctamente, que la poesía se escribía con palabras, no con ideas.

Gran parte de nuestra conversación carece de este carácter genuinamente estético; en la mayor parte de ella no sentimos deliberadamente las emociones que provocamos. No usamos normalmente estímulos de lenguaje para provocar en nosotros la reacción emocional que estamos provocando en otros. Por supuesto, uno siente simpatía en las situaciones emocionales; pero lo que busca es, en fin de cuentas, lo que en el otro respalda al individuo en su propia experiencia. En el caso del poeta y el actor, el estímulo provoca en el artista lo que despierta en el otro, pero no es ésa la función natural del lenguaje; no suponemos que la persona que esté furiosa provoque en sí el temor que está provocando en alguna otra. La parte emocional de nuestro acto no provoca directamente en nosotros la reacción que provoca en el otro. Si una persona se muestra hostil, la actitud del otro en la que ella está interesada —una actitud que fluye naturalmente de su tono airado— no es una actitud que reconozca definidamente en sí misma. No nos asustamos por un tono que podamos emplear para asustar a algún otro. Por el lado emocional, que es una parte sumamente grande del gesto vocal, no provocamos en nosotros, en proporción semejante, la reacción que provocamos en otros como lo hacemos en el caso de la conversación significante. En ésta tenemos que provocar en nosotros el tipo de reacción que despertamos en otros; tenemos que saber lo que estamos diciendo, y la actitud del otro, que provocamos en nosotros mismos, controla lo que decimos. Racionalidad significa que el tipo de reacción que provocamos en otros debería ser provocado del mis-

mo modo en nosotros, y que esa reacción, a su vez, debería ocupar su lugar en lo tocante a determinar qué otra cosa diremos y haremos.

Lo esencial para la comunicación es que el símbolo despierte en la persona de uno lo que despierta en el otro individuo. Tiene que tener esa clase de universalidad para cualquier persona que se encuentre en la misma situación. Existe una posibilidad de lenguaje cada vez que un estímulo puede afectar a un individuo como afecta a otro. En el caso de una persona ciega como Helen Keller, se trata de una experiencia de contacto que podría ser dada a otro como le es dada a ella. Con esa clase de lenguaje fué construído el espíritu de Helen Keller. Como ella lo ha reconocido, sólo cuando logró entrar en comunicación con otras personas por medio de símbolos, pudo provocar en sí las reacciones que ellos provocan en otras personas, a fin de obtener lo que denominamos un contenido mental, o una persona.

Otra serie de factores básicos en la génesis de la persona está representada por las actividades lúdicas y el deporte.

Entre los pueblos primitivos, como he dicho, la necesidad de distinguir entre la persona y el organismo fué reconocida en lo que nosotros llamamos "el doble": el individuo tiene una persona cosificada que es afectada por el individuo como ella afecta a otros individuos, y que se distingue del organismo inmediato en que puede abandonar el cuerpo y volver nuevamente a él. Ésa es la base del concepto del alma como entidad separada.

Encontramos en los niños algo que responde a ese doble, a saber, los compañeros invisibles, imaginarios, que muchos niños producen en su propia experiencia. De esa manera organizan las reacciones que provocan en otras personas y también en sí mismos. Por supuesto, este jugar con un compañero imaginario es no más que una fase particularmente interesante del juego corriente. El juego en ese sentido, especialmente la etapa que precede a los deportes organizados, es un juego a algo. El niño juega a ser una madre, un maestro, un policía; es decir, adopta diferentes papeles, como decimos nosotros. En lo que llamamos el juego de los animales tenemos algo que sugiere eso: una gata juega con sus gatitos, y los perros juegan entre sí. Dos perros que juegan, se atacan y se defienden, en un proceso que, si fuese llevado realmente a efecto, resultaría una verdadera riña. Existe una combinación de reacciones que frena la profundidad del mordisco. Pero en tal situación, los perros no adoptan un papel definido en el sentido en que un niño adopta deliberadamente el papel de otro. Esta tendencia por parte de los niños es la



que nos ocupa en el jardín de infantes, donde los papeles que los niños asumen son convertidos en bases para la educación. Cuando el niño adopta un papel, tiene en sí los estímulos que provocan esa reacción o grupo de reacciones especiales. Por supuesto, puede huir cuando es perseguido, como lo hace el perro, o puede volverse y devolver el golpe, como lo hace el perro en su juego. Pero eso no es lo mismo que jugar a algo. Los niños se unen para "jugar a los indios". Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio. En el período de los juegos, el niño utiliza sus propias reacciones a esos estímulos que emplea para construir una persona. La reacción que tiene tendencia a hacer ante esos estímulos, organiza a éstos. Por ejemplo, juega a que se está ofreciendo algo, y lo compra; se entrega una carta y la recibe; se habla a sí mismo como si hablase a un padre, a un maestro; se arresta como si fuese un policía. Tiene una serie de estímulos que provocan en él la clase de reacciones que provocan en otros. Toma ese grupo de reacciones y las organiza en cierto todo. Tal es la forma más sencilla de ser otro para la propia persona. Ello involucra una situación temporal. El niño dice algo en un papel y responde en otro papel, y entonces su reacción en el otro papel constituye un estímulo para él en el primer papel, y así continúa la conversación. Surgen en él y en su otra personificación ciertas estructuras organizadas que se replican y mantienen entre sí la conversación de gestos.

Si comparamos el juego con la situación en un deporte organizado, advertimos la diferencia esencial de que el niño que interviene en un deporte tiene que estar preparado para adoptar la actitud de todos los otros involucrados en dicho deporte, y que esos diferentes papeles deben tener una relación definida unos con otros. Tomando un juego sencillo como el escondite, todos, con excepción del que se oculta, son una persona que persigue. Un niño no necesita más que la persona que es perseguida y la que persigue. Si juega en el primer sentido, continúa jugando, pero no se ha conquistado ninguna organización básica. En esa primera etapa, pasa de un papel a otro según se le dé el capricho. Pero en un deporte en que están involucrados una cantidad de individuos, el niño que adopta un papel tiene que estar dispuesto a adoptar el papel de cualquier otro. Si se encuentra en la novena base de un partido de béisbol, tiene que tener involucradas las reacciones de cada posición en la propia. Tiene que saber qué harán todos los demás a fin de poder seguir con su propio juego. Tiene que adoptar todos esos pàpe-

les. No es preciso que estén todos presentes en la conciencia al mismo tiempo, pero en algunos momentos tiene que tener a tres o cuatro individuos presentes en su propia actitud, como, por ejemplo, el que está por arrojar la pelota, el que la recibirá, etc. En el deporte, pues, hay una serie de reacciones de los otros, de tal modo organizadas, que la actitud de uno provoca la actitud adecuada del otro.

Esta organización es expresada en la forma de normas para el juego. Los niños dedican un gran interés a las reglas. Las improvisan en el acto, a fin de ayudarse a salvar dificultades. Parte del placer del juego reside en establecer esas reglas. Ahora bien, las reglas son la serie de reacciones que provoca una actitud especial. Uno puede exigir una determinada reacción a otros, si adopta cierta actitud. Estas reacciones están también en uno mismo. Así se obtiene una serie organizada de reacciones como aquellas a las que me he referido, una serie un tanto más complicada que los papeles que se descubren en el juego. Aquí, hay solamente una serie de reacciones que se siguen las unas a las otras indefinidamente. En tal etapa decimos que el niño no tiene todavía una persona completamente desarrollada. El niño reacciona en forma suficientemente inteligente a los estímulos inmediatos que llegan hasta él, pero estos estímulos no están organizados. No organiza su vida como querríamos que lo hiciera, es decir, como un todo. No hay más que una serie de reacciones del tipo de las del juego. El niño reacciona a ciertos estímulos, pero no es una persona completa. En su deporte tiene que tener una organización de esos papeles; de lo contrario, no puede jugar. El deporte representa el paso en la vida del niño, desde la adopción del papel de otros en el juego hasta la parte organizada que es esencial para la conciencia de sí en la acepción completa del término.

## 20. El juego, el deporte y el "otro" generalizado

Hablamos de las condiciones sociales bajo las cuales la persona surge como un objeto. En adición al lenguaje, encontramos dos ejemplos: uno en el juego y el otro en el deporte, y quiero resumir y ampliar mi explicación de esos puntos. He hablado de ellos desde el punto de vista de los niños. Naturalmente, podemos referirnos también a las actitudes de los pueblos más primitivos, en los que ha nacido nuestra civilización. Una notable ilustración del juego



en cuanto distinto del deporte se encuentra en los mitos y en varios de los juegos que llevan a cabo pueblos primitivos, especialmente en las ceremonias religiosas. La actitud lúdica pura que encontramos en el caso de los niños pequeños puede no encontrarse en aquéllos, puesto que los participantes son adultos, e indudablemente la relación de esos procesos de juego con lo que ellos interpretan se encuentra, más o menos, incluso en el espíritu de los pueblos más primitivos. En el proceso de interpretación de tales rituales existe una organización de juego que podría quizá ser comparada con lo que tiene lugar en el jardín de infantes, en el juego de los chiquillos, cuando se reúne a éstos en un equipo que tendrá una estructura o relación definida. Por lo menos algo de eso se descubre en el juego de los pueblos primitivos. Esta clase de actividad, por supuesto, no corresponde a la vida cotidiana de la gente en su trato con los objetos que la rodean —en ese caso tenemos una actitud de conciencia de sí más o menos desarrollada—, sino a su actitud hacia las fuerzas que la rodean, hacia la naturaleza de la cual depende; en su actitud hacia esta naturaleza que es vaga e incierta, tenemos una reacción mucho más primitiva; y esa reacción encuentra su expresión en la adopción del papel del otro, en el juego a la expresión de sus dioses y sus héroes, en el cumplimiento de ciertos ritos que son la representación de lo que se supone que hacen dichos dioses y héroes. El proceso se desarrolla hasta convertirse en una técnica más o menos definida, y es dominado; y sin embargo podemos decir que ha surgido de una situación similar a aquella en que los chiquillos juegan a ser padre, a ser maestro —vagas personalidades que están cerca de ellos y que les afectan y de las cuales dependen. Ésas son las personalidades que adoptan, los papeles que interpretan, y en esa medida dominan el desarrollo de su propia personalidad. El jardín de infantes trata de conseguir precisamente ese resultado. Toma los caracteres de todos estos seres vagos y los pone en tales relaciones sociales mutuas, organizadas, que logran construir el carácter del chiquillo [7]. El hecho de la sola introducción de organización desde afuera supone una falta de organización en ese período de la experiencia del niño. En comparación con tal situación del niño y de los pueblos primitivos, tenemos el deporte como tal.

La diferencia fundamental que existe entre el deporte y el juego está en que, en el primero, el niño tiene que tener la actitud de todos los demás que están involucrados en el juego mismo. Las

[7] ["The Relation of Play to Education", *University of Chicago Record*, I (1896-97), págs. 140 y ss.]

actitudes de las demás jugadas que cada participante debe asumir, se organiza en una especie de unidad y es precisamente la organización lo que controla la reacción del individuo. Antes usamos la ilustración de una persona jugando al béisbol. Cada uno de sus propios actos es determinado por su expectativa de las acciones de los otros que están jugando. Lo que hace es fiscalizado por el hecho de que él es todos los demás integrantes del equipo, por lo menos en la medida en que esas actitudes afectan su reacción particular. Tenemos entonces un "otro" que es una organización de las actitudes de los que están involucrados en el mismo proceso.

La comunidad o grupo social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona pueden ser llamados "el otro generalizado". La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad [8]. Así, por ejemplo, en el caso de un grupo social como el de un equipo de pelota, el equipo es el otro generalizado, en la medida en que interviene —como proceso organizado o actividad social— en la experiencia de cualquiera de los miembros individuales de él.

Si el individuo humano dado quiere desarrollar una persona en el sentido más amplio, no es suficiente que adopte simplemente las actitudes de los otros individuos humanos hacia él y de ellos entre sí dentro del proceso social humano, e incorpore ese proceso social como un todo a su experiencia individual, meramente en esos términos. Además, del mismo modo que adopta las actitudes de los otros individuos hacia él y de ellos entre sí, tiene que adoptar sus actitudes hacia las distintas fases o aspectos de la actividad social común o serie de empresas sociales en las que, como miembros de una sociedad organizada o grupo social, están todos ocupados; y entonces, generalizando esas actitudes individuales de esa sociedad organizada o

[8] Es posible que los objetos inanimados, no menos que otros organismos humanos, formen parte del otro generalizado y organizado —completamente socializado—, en relación con algún individuo humano dado, en la medida en que éste responda a tales objetos socialmente o en una forma social (por medio del mecanismo del pensamiento, por la conversación de gestos subjetivada). Cualquier cosa —cualquier objeto o serie de objetos, animados o inanimados, humanos, animales o simplemente físicos— hacia la cual él actúe, o a la que reaccione socialmente, es un elemento en el cual, para él, está el otro generalizado; y adoptando las actitudes de éste hacia él, se torna consciente de sí como objeto o individuo, y de tal modo desarrolla una persona o personalidad. Así, por ejemplo, el culto, en su forma primitiva, es simplemente la corporización social de la relación entre el grupo social dado, o comunidad, y su medio físico— una forma social organizada, adoptada por los miembros individuales de ese grupo o comunidad, de entrar en relaciones sociales con ese medio, o (en un sentido) de mantener conversaciones con él; y de esa manera el ambiente se convierte en parte del otro generalizado total para cada uno de los miembros individuales del grupo social o comunidad dados.



grupo social, tomándolas como un todo, tiene que actuar con relación a diferentes empresas sociales que en cualquier momento dado dicha sociedad ejecuta, o con relación a las distintas fases mayores del proceso social general que constituye la vida de tal sociedad y de la cual dichas empresas son manifestaciones específicas. Esa incorporación de las actividades amplias de cualquier todo social dado, o sociedad organizada, al campo experiencial de cualquiera de los individuos involucrados o incluídos en ese todo es, en otras palabras, la base esencial y prerrequisito para el pleno desarrollo de la persona de ese individuo; sólo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, sólo en esa medida desarrollará una persona completa o poseerá la clase de persona completa que ha desarrollado. Y, por otra parte, los complejos procesos y actividades cooperativos y funciones institucionales de la sociedad humana organizada son, también, posibles sólo en la medida en que cada uno de los individuos involucrados en ellos o pertenecientes a esa sociedad puedan adoptar las actitudes generales de todos esos otros individuos con referencia a esos procesos y actividades y funciones institucionales, y al todo social de relaciones e interacciones experienciales de ese modo constituídas —y puedan dirigir su conducta de acuerdo con ello.

Es en la forma del otro generalizado como los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esa forma como la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo. En el pensamiento abstracto el individuo adopta la actitud del otro generalizado [8 bis] hacia sí mismo, sin referencia a la expresión que dicho

[8 bis] Hemos dicho que la conversación interna del individuo consigo mismo en términos de palabras o gestos significantes —la conversación que constituye el proceso o actividad del pensamiento— es mantenida por el individuo desde el punto de vista del "otro generalizado". Y cuanto más abstracta es la conversación, cuanto más abstracto resulta ser el pensamiento, tanto más apartado está el otro generalizado de cualquier conexión con individuos particulares. O sea que especialmente en el pensamiento abstracto es mantenida la conversación, por el individuo, con el otro generalizado, antes que con ningún individuo particular. Es así, por ejemplo, como los conceptos abstractos son conceptos enunciados en término de las actitudes de todo el grupo o comunidad social; son enunciados sobre la base de la conciencia que el individuo tiene de las actitudes del otro generalizado hacia ellos, como resultado de que él ha adoptado esas actitudes del otro generalizado y luego reaccionado a ellas. Y es así, también, cómo las proposiciones abstractas son enunciadas en una forma que cualquiera —cualquier otro individuo inteligente— puede aceptar.

otro generalizado pueda asumir en algún individuo determinado; y en el pensamiento concreto adopta esa actitud en la medida en que es expresada en las actitudes hacia su conducta por parte de aquellos otros individuos junto con quienes está involucrado en la situación o el acto social dados. Pero sólo adoptando la actitud del otro generalizado hacia él —en una u otra de esas maneras— le es posible pensar, porque sólo así puede darse el pensamiento. Y sólo cuando los individuos adoptan la actitud o actitudes del otro generalizado hacia sí mismos, sólo entonces se hace posible la existencia de un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone.

El individuo humano consciente de sí, pues, adopta o asume las actitudes sociales organizadas del grupo social o comunidad dada (o de una parte de ella) a la que pertenece, hacia los problemas sociales de distintas clases que enfrentan a dicho grupo o comunidad en cualquier momento dado y que surgen en conexión con las correspondientes empresas sociales o tareas cooperativas organizadas en las que dicho grupo o comunidad, como tal, está ocupado. Y, como participante individual en esas tareas sociales o empresas cooperativas, gobierna, de acuerdo con ellas, su propia conducta. En política, por ejemplo, el individuo se identifica con todo un partido político y adopta las actitudes organizadas de todo ese partido hacia el resto de la comunidad social dada y hacia los problemas a que tiene que hacer frente el partido dentro de la situación social dada; y, en consecuencia, reacciona en términos de las actitudes organizadas del partido como un todo. De tal modo entra en una serie especial de relaciones sociales con todos los demás individuos que pertenecen a ese partido político; y de la misma manera entra en varias otras series especiales de relaciones sociales, con varias otras clases de individuos, respectivamente, en las que los individuos de cada una de esas clases son los otros miembros de alguno de los subgrupos particulares organizados (determinados en términos socialmente funcionales) de los que él mismo es miembro dentro de toda la sociedad dada o comunidad social. En las comunidades sociales más altamente desarrolladas, organizadas y complicadas —las desarrolladas por el hombre civilizado—, estas distintas clases o subgrupos socialmente funcionales de individuos a las que pertenece cualquier individuo dado (y con los otros miembros individuales de los cuales entra, de tal modo, en una serie especial de relaciones sociales) son de dos clases. Algunas de ellas son clases o subgrupos sociales concretos, tales como los partidos políticos, los clubes, las corporaciones, que son todos, en realidad, unidades sociales funcionales, en términos de los cuales sus miembros individuales se encuentran directamente relacionados los unos con los otros. Las otras son clases o subgrupos sociales abstractos, tales como la clase de deudores y la clase de acreedores, en términos de las cuales sus miembros individuales están relacionados unos con otros sólo más o menos indirectamente, y que sólo más o menos indirectamente funcionan como unidades sociales, pero que proporcionan o representan posibilidades ilimitadas para la ampliación, ramificación y enriquecimiento de las relaciones sociales entre todos los miembros individuales de la sociedad dada en cuanto un todo organizado y unificado. La participación del individuo dado en varias de esas clases o subgrupos sociales abstractos posibilita su entrada en definidas relaciones sociales (por indirectas que sean) con una cantidad casi infinita de otros individuos que también pertenecen a —o están incluídos en— una u otra de esas clases o grupos sociales abstractos, que atraviesan las líneas funcionales de demarcación que separan unas de otras a las distintas comunidades sociales humanas y que incluyen a miembros individuales de varias (en algunos casos de todas) de esas comunidades. De esas clases o subgrupos sociales abstractos de individuos humanos, la más amplia y extensa es, por supuesto, la definida por el universo lógico de raciocinio (o sistema de símbolos significantes universales) determinado por la participación e interacción comunicativa de los individuos; porque, de todas esas clases o subgrupos, es la que tiene el mayor número de miembros individuales, cosa que permite a la mayor cantidad concebible de individuos humanos entrar en alguna clase de relación social mutua, por indirecta o abstracta que ella pueda ser —relación que surge del funcionamiento universal de los gestos como símbolos significantes en el proceso general de la comunicación social humana.



He señalado, pues, que existen dos etapas generales en el pleno desarrollo de la persona. En la primera de dichas etapas, la persona individual está constituída simplemente por una organización de las actitudes particulares de otros individuos hacia el individuo y de las actitudes de los unos hacia los otros, en los actos sociales específicos en que aquél participa con ellos. Pero en la segunda etapa del completo desarrollo de la persona del individuo, esta persona está constituída, no sólo por una organización de las actitudes de esos individuos particulares, sino también por una organización de las actitudes sociales del otro generalizado, o grupo social como un todo,

al cual pertenece. Estas actitudes sociales o de grupo son incorporadas al campo de la experiencia directa del individuo e incluídas como elementos en la estructura o constitución de su persona, del mismo modo que las actitudes de otros individuos particulares; y el individuo llega a ellas, o logra adoptarlas, gracias a que organiza y luego generaliza las actitudes de otros individuos particulares en términos de sus significaciones e inferencias sociales organizadas. De tal modo la persona llega a su pleno desarrollo organizando esas actitudes individuales de otros en las actitudes organizadas sociales o de grupo y, de esa manera, se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que ella y los otros están involucrados —esquema que interviene como un todo en la experiencia del individuo, en términos de esas actitudes de grupo organizadas que, mediante el mecanismo del sistema nervioso central, adopta para sí del mismo modo que adopta las actitudes individuales de otros.

El deporte tiene una lógica, cosa que torna posible tal organización de la persona: es preciso obtener un objetivo definido; las acciones de los distintos individuos están todas relacionadas entre sí con referencia a ese objetivo, de modo que no entran en conflicto; uno no está en conflicto consigo mismo en la actitud de otro hombre del mismo equipo. Si uno tiene la actitud de la persona que arroja la pelota, puede tener también la reacción de atrapar la pelota. Ambas están relacionadas de manera de contribuir al objetivo del deporte mismo. Están interrelacionadas en una forma unitaria, orgánica. Existe, pues, una unidad definida, que es introducida en la organización de otras personas, cuando llegamos a la etapa del deporte, en comparación con la situación del juego, en la que hay una simple sucesión de un papel tras otro, situación que es, por supuesto, característica de la personalidad del niño. El niño es una cosa en un momento y otra en otro, y lo que es en un momento dado no determina lo que será en el siguiente. Eso constituye, a la vez, el encanto de la niñez y su imperfección. No se puede contar con el niño; no se puede suponer que todas las cosas que él haga determinarán lo que hará en un momento dado. No está organizado en un todo. El niño no tiene carácter definido, personalidad definida.

El deporte, constituye, así, un ejemplo de la situación de la que surge una personalidad organizada. En la medida en que el niño adopta la actitud del otro y permite que esa actitud del otro determine lo que hará con referencia a un objetivo común, en esa



medida se convierte en un miembro orgánico de la sociedad. Se incorpora la moral de esa sociedad y se convierte en un miembro esencial de ella. Pertenece a ella en el grado en que permite que la actitud del otro, que él adopta, domine su propia expresión inmediata. Una especie de proceso organizado está aquí involucrado. Lo que es expresado en términos del deporte es, por supuesto, continuamente expresado en la vida social del niño, pero este proceso más amplio va más allá de la experiencia inmediata del niño. La importancia del deporte estriba en que éste reside enteramente dentro de la experiencia del niño, y la importancia de nuestro tipo de educación moderna consiste en que es llevada tan lejos como resulta posible dentro de ese reino. Las diferentes actitudes que asume un niño están organizadas de tal manera, que ejercen un control definido sobre su reacción, así como las actitudes en un deporte controlan su reacción inmediata. En el deporte logramos un otro organizado, un otro generalizado, que se halla en la naturaleza misma del niño y encuentra su expresión en la experiencia inmediata de éste. Y esa actividad organizada de la naturaleza del niño, que controla la reacción especial, es la que proporciona unidad y construye su persona.

Lo que ocurre en el deporte ocurre continuamente en la vida del niño. Éste adopta continuamente las actitudes de los que le rodean, especialmente los papeles de los que en algún sentido le dominan y de los que depende. Al principio entiende la función del proceso en una forma abstracta. Ella pasa del juego al deporte en un sentido real. El niño tiene que participar en el deporte. La moral del deporte se apodera del niño con mayor fuerza que la moral más amplia de la comunidad. El niño entra en el deporte y éste expresa una situación social en la que puede intervenir por completo; su moral puede tener mayor atracción para él que la de la familia a la cual pertenece o la de la comunidad en la que vive. Hay toda clase de organizaciones sociales, algunas de las cuales son bastante duraderas, otras temporarias, y en ellas el niño penetra y juega una especie de deporte. Es un período en que le agrada "pertenecer", e ingresa en organizaciones que nacen y desaparecen. Se convierte en algo que puede funcionar en el todo organizado, y de tal manera tiende a determinarse en su relación con el grupo al que pertenece. Ese proceso constituye una notable etapa en el desarrollo de la moral del niño. Le convierte en un miembro, consciente de sí, de la comunidad a la cual pertenece.

Tal es el proceso por el cual surge una personalidad. He hablado de él como de un proceso que esencialmente tiene lugar mediante el empleo del lenguaje. El lenguaje está predominantemente basado en el gesto vocal gracias al que se llevan a cabo las actividades cooperativas de una comunidad. El lenguaje, en su sentido significante, es ese gesto vocal que tiende a despertar en el individuo la actitud que despierta en otros, y este perfeccionamiento de la persona por medio del gesto es el que interviene en las actividades sociales de las que surge el proceso de la adopción del papel del otro. Esta última frase es un tanto infortunada, en cuanto que sugiere una actitud de actor que es en rigor más compleja que la involucrada en nuestra experiencia. En ese sentido, no describe correctamente lo que quiero decir. Vemos ese proceso más definidamente, en una forma primitiva, en las situaciones en las que el juego del niño adopta distintos papeles. En ellas, el solo hecho de que esté dispuesto a pagar dinero, por ejemplo, provoca la actitud de la persona que recibe dinero: el proceso mismo despierta en él las actitudes correspondientes de la otra persona involucrada. El individuo se estimula a sí mismo para experimentar la reacción que está provocando en la otra persona, y luego actúa, en cierto grado, en reacción a esa situación. En el juego el niño actúa definidamente en el papel que él mismo ha provocado en sí. Eso, como he dicho, es lo que proporciona un contenido definido al individuo que responde al estímulo que le afecta como afecta a algún otro. El contenido del otro que penetra en una personalidad es la reacción, en el individuo, que su gesto provoca en el otro.

Podemos ilustrar nuestro concepto básico refiriéndonos a la noción de propiedad. Si decimos: "Ésta es mi propiedad, yo la controlaré", la afirmación provoca una serie de reacciones que tiene que ser la misma en cualquier comunidad en que exista la propiedad. Involucra una actitud organizada con referencia a la propiedad, actitud que es común a todos los miembros de la comunidad. Uno debe tener una actitud definida de dominio de su propiedad y de respeto de la propiedad de los otros. Esas actitudes (en cuanto series organizadas de reacciones) deben existir en todos, de modo que, cuando uno diga una cosa, provoque en sí la reacción de los otros. Estará provocando la reacción de lo que he llamado el otro generalizado. Esas reacciones comunes, esas actitudes organizadas, con referencia a lo que denominamos propiedad, los cultos de la religión, los procesos de la educación y las relaciones de la familia, son las que hacen posible la sociedad. Naturalmente, cuanto más amplia



la sociedad, más definidamente universales deben ser esos objetos. De cualquier modo, es preciso que haya una serie definida de reacciones, a las que podemos considerar abstractas y que pueden pertenecer a un grupo sumamente amplio. La propiedad es en sí un concepto altamente abstracto. Es lo que el individuo mismo, y nadie más, puede dominar. La actitud es distinta de la de un perro hacia un hueso. Un perro luchará contra cualquier otro perro que trate de arrebatarle el hueso. No adopta la actitud del otro perro. Un hombre que dice "ésta es mi propiedad" está adoptando una actitud de la otra persona. Apela a sus derechos, porque puede adoptar la actitud que tienen todos los demás del grupo con referencia a la propiedad y, de tal manera, provoca en sí la actitud de los otros.

La organización de las actitudes comunes al grupo es lo que compone a la persona organizada. Una persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como un medio para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de los distintos papeles que todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad. Tal, en cierto sentido, es la estructura de la personalidad de un hombre. Existen ciertas reacciones comunes que cada individuo tiene hacia ciertas cosas comunes, y en la medida en que dichas reacciones son provocadas en el individuo cuando influye sobre otras personas, en esa medida surge su propia persona. Entonces, la estructura sobre la cual está construída la persona es esa reacción común a todos, porque, para ser una persona, es preciso ser miembro de una comunidad. Tales reacciones son actitudes abstractas, pero constituyen lo que denominamos el carácter de un hombre. Le proporcionan lo que llamamos sus principios, las actitudes reconocidas de todos los miembros de la comunidad hacia lo que son los valores de esa comunidad. Se coloca él en el lugar del otro generalizado, que representa las reacciones organizadas de todos los miembros del grupo. Esto es lo que guía la conducta controlada por los principios, y una persona que posee semejante serie de reacciones organizadas es un hombre del cual decimos que tiene carácter, en el sentido moral.

Es, pues, una estructura de actitudes lo que construye a una persona, en cuanto distinta de un grupo de hábitos. Todos nosotros tenemos ciertos grupos de hábitos, tales como, por ejemplo, la entonación particular que una persona da a las palabras que usa en su conversación. Ésta es una serie de costumbres de expresión vo-

cal que uno posee pero que no conoce: no escuchamos las entonaciones de nuestra conversación que escuchan otros, a menos que les prestemos una atención especial. Los hábitos de la expresión emocional que pertenecen a nuestra palabra hablada son de la misma clase. Podemos saber que nos hemos expresado en forma alborozada, pero el proceso detallado no vuelve a nuestra persona consciente. Hay porciones completas de tales costumbres que no entran en una persona consciente, pero que ayudan a constituir lo que se denomina la persona inconsciente.

En fin de cuentas, por conciencia de sí queremos significar un despertar, en nosotros, del grupo de actitudes que provocamos en otros, especialmente cuando se trata de una serie de reacciones importantes que constituyen a los miembros de la comunidad. Es poco correcto unir o mezclar conciencia, en el sentido en que corrientemente empleamos el término, y conciencia de sí. Conciencia, tal como se usa frecuentemente, se refiere simplemente al campo de la experiencia, pero la conciencia de sí se refiere a la capacidad para provocar en nosotros una serie de reacciones definidas que pertenecen a otros componentes del grupo. La conciencia y la conciencia de sí no están en el mismo plano. Un hombre tiene, sólo él, afortunada o desdichadamente, acceso a su propio dolor de muelas, pero no es eso lo que queremos decir cuando hablamos de conciencia de sí.

Hasta ahora he subrayado lo que llamé las estructuras sobre las que se construye la persona, el marco de la persona, por así decirlo. Por supuesto, no somos solamente lo que es común a todos; cada una de las personas es distinta de todas las demás; pero es preciso que exista una estructura común como la que he esbozado a fin de que podamos ser miembros de una comunidad. No podemos ser nosotros mismos a menos de que seamos también miembros en los que haya una comunidad de actitudes que controlan las actitudes de todos. No podemos tener derechos a menos de que tengamos actitudes comunes. Lo que hemos adquirido como personas conscientes de nosotras mismas nos convierte en miembros de la sociedad y nos proporciona personalidad. Las personas sólo pueden existir en relaciones definidas con otras personas. No se puede establecer un límite neto y fijo entre nuestra propia persona y las de los otros, puesto que nuestra propia persona existe y participa como tal, en nuestra experiencia, sólo en la medida en que las personas de los otros existen y participan también como tales en nuestra experiencia. El individuo posee una persona sólo en relación con



las personas de los otros miembros de su grupo social; y la estructura de su persona expresa o refleja la pauta general de conducta del grupo social al cual pertenece, así como lo hace la estructura de la persona de todos los demás individuos pertenecientes a ese grupo social.

## 21. La persona y lo subjetivo

El proceso del cual surge la persona es un proceso social que involucra la interacción de los individuos del grupo e involucra la pre-existencia del grupo [9]. Implica, también, ciertas actividades cooperativas en las que participan los distintos miembros del grupo. Involucra, además, que de ese proceso puede desarrollarse, a su turno, una organización más complicada que aquella de la que ha surgido la persona, y que las personas pueden ser los órganos, las partes esenciales al menos, de esa organización social más complicada dentro de la cual surgen y existen esas personas. Y así, existe un proceso social del que nacen las personas y dentro del cual tiene lugar la diferenciación, evolución y organización ulteriores.

La psicología ha mostrado tendencia a encarar la persona como un elemento más o menos aislado e independiente, una especie de entidad de la que se podía concebir que existiese por sí misma. Es posible que hubiese una sola persona en el universo, si comenzamos por identificar la persona con cierto sentimiento-conciencia. Si consideramos ese sentimiento como objetivo, podemos pensar en esa persona como existente por sí misma. Podemos pensar de un cuerpo físico separado como existente por sí mismo, podemos suponer que tiene los sentimientos o los estados conscientes en cuestión, y de tal manera podemos establecer esa clase de persona, en el pensamiento, como existente simplemente por sí misma.

Luego hay otro empleo de "conciencia" del que nos hemos ocupado especialmente, el que denota lo que denominamos pensamiento o inteligencia reflexiva, empleo de "conciencia" que siempre tiene en sí, implícitamente al menos, una referencia a un "yo". Este empleo de "conciencia" no tiene necesariamente conexión con el otro; es una concepción enteramente distinta. Un empleo tiene que ver con cierto mecanismo, con cierta forma en que actúa un organismo. Si un organismo está dotado de órganos de los sentidos,

[9] La relación de los organismos individuales con el todo social del cual son miembros, es análoga a la relación de las células individuales de un organismo multicelular con el organismo como un todo.

entonces existen objetos en su medio, y entre tales objetos se encontrará parte de su propio cuerpo [10]. Es cierto que si el organismo no tuviese una retina y un sistema nervioso central, no habría objeto alguno de visión. Para que tales objetos existan, es preciso que haya ciertas condiciones fisiológicas, pero los objetos no están, ellos mismos, necesariamente relacionados con una persona. Cuando llegamos a ser persona, alcanzamos cierta clase de conducta, cierto tipo de proceso social que involucra la interacción de distintos individuos, y que, al mismo tiempo, involucra a individuos ocupados en una suerte de actividad cooperativa. En tal proceso puede surgir, como tal, la persona.

Queremos distinguir la persona como cierta clase de proceso estructural en la conducta del individuo, de lo que denominamos conciencia de los objetos que son experimentados. No existe necesariamente una relación entre los dos. La muela que duele es un elemento importantísimo. Tenemos que prestarle atención. En cierto sentido se identifica con la persona, a fin de que podamos fiscalizar ese tipo de experiencia. Ocasionalmente tenemos experiencias que, decimos, pertenecen al ambiente. Todo el mundo parece estar deprimido, el cielo se muestra sombrío, el tiempo está desagradable, se hunden los valores en los cuales tenemos interés. No identificamos necesariamente semejante situación con una persona; simplemente, sentimos en derredor nuestro cierta atmósfera. Llegamos a recordar que estamos sujetos a tales clases de depresión, y descubrimos en nuestro pasado ese tipo de experiencia. Y entonces sentimos algún alivio, tomamos una aspirina, o descansamos, y el resultado es que el mundo cambia de carácter. Hay otras experiencias que, en cualquier momento, podemos identificar con las personas. Creo que podemos distinguir con suma claridad entre ciertos tipos de experiencias, que llamamos subjetivas porque sólo nosotros tenemos acceso a ellas, y la experiencia que llamamos reflexiva.

10 Nuestra selección constructiva de nuestro medio es lo que denominamos "conciencia" en el primer sentido del término. El organismo no proyecta cualidades sensoriales —colores, por ejemplo— al medio al que reacciona; pero dota a dicho medio de tales cualidades, en un sentido similar a aquel en que un buey dota al pasto de la cualidad de ser alimento, o a aquel en que —hablando en términos más generales— la relación entre los organismos biológicos y los órganos especiales de los sentidos da surgimiento a los objetos alimenticios. Si no hubiese organismos con órganos especiales de los sentidos, no habría ambiente, en el sentido correcto o usual del término. Un organismo construye (en el sentido selectivo) su medio; y la conciencia se refiere a menudo al carácter del medio, en la medida en que es determinado o seleccionado constructivamente por nuestros organismos humanos, y en la medida en que depende de la relación entre el primero (en cuanto de tal modo seleccionado o construido) y los últimos.



Es cierto que la reflexión, tomada en sí misma, es algo a lo cual solamente nosotros tenemos acceso. Uno elabora su propia demostración de una proposición, digamos de Euclides, y el pensamiento es algo que tiene lugar dentro de su propia conducta. Por el momento, es una demostración que existe únicamente en su pensamiento. Luego uno la publica y entonces se convierte en propiedad pública. Hasta entonces sólo era accesible para él. Existen otros contenidos de esa clase, tales como las imágenes de la memoria y el juego de la imaginación, que sólo son accesibles al individuo. Hay una característica común a todos estos tipos de objetos, que generalmente identificamos con la conciencia, y a este proceso, que denominamos de pensamiento, en cuanto que ambos son, por lo menos en ciertas fases, accesibles solamente para el individuo. Pero, como he dicho, las dos series de fenómenos se encuentran en planos completamente distintos. Esta característica común de accesibilidad no les concede necesariamente el mismo estado metafísico. No quiero analizar ahora los problemas metafísicos, pero sí quiero insistir en el hecho de que la persona posee la clase de estructura que surge en la conducta y es completamente distinguible de la llamada experiencia subjetiva de esas series de objetos especiales a las que sólo el organismo tiene acceso —el carácter común de singularidad de acceso no funde a una con otra.

La persona a que me he estado refiriendo surge cuando la conversación de gestos es incorporada a la conducta de la forma individual. Cuando esta conversación de gestos puede ser incorporada a la conducta del individuo, de modo que la actitud de las otras formas pueda afectar al organismo, y de modo que el organismo puede replicar con su gesto correspondiente y de tal manera provocar la actitud del otro en su propio proceso, entonces nace una persona. Incluso la sencilla conversación de gestos que puede ser mantenida en las formas inferiores puede ser explicada por el hecho de que dicha conversación de gestos tiene una función inteligente. Aun ahí hay una parte de proceso social. Si es incorporada a la conducta del individuo, no sólo mantiene dicha función, sino que además adquiere mayor capacidad. Si yo puedo adoptar la actitud de un amigo con el cual sostendré una discusión, al adoptar tal actitud podré aplicarla a mí mismo y replicar como él replica, y podré dar mucho mejor forma a las cosas que si no hubiese empleado en mi conducta esa conversación de gestos. Lo mismo rige en cuanto a él. Es bueno para ambos meditar por anticipado acerca de la situación. Cada individuo tiene que adoptar también la actitud de la comu-

nidad, la actitud generalizada. Tiene que estar preparado para actuar con referencia a sus propias condiciones, tal como actuaría cualquier individuo de la comunidad.

Uno de los mayores adelantos en el desarrollo de la comunidad surge cuando esa reacción de la comunidad sobre el individuo adopta lo que llamaremos forma institucional. Queremos significar con ello que toda la comunidad actúa hacia el individuo, en determinadas circunstancias, en una forma idéntica. No establece ninguna diferencia, en relación con una persona que le está robando alguna pertenencia a uno, el hecho de que se trate de Juan, Pedro o Diego. En esas condiciones, se produce una reacción idéntica por parte de toda la comunidad. Es así como se forma una institución.

Y ahora hay otra cuestión a la que quiero referirme brevemente. La única forma en que podemos reaccionar contra la desaprobación de la comunidad entera es estableciendo una clase superior de comunidad, que, en cierto sentido, supere en número de votos a la que conocemos. Una persona puede llegar al punto de ir en contra de todo el mundo que la rodea; puede levantarse ella sola contra el mundo. Pero, para hacer tal cosa, ha de hablarse a sí misma con la voz de la razón. Tiene que abarcar las voces del pasado y del futuro. Ésa es la única forma en que la persona puede lograr una voz que sea mayor que la voz de la comunidad. Por lo general, suponemos que esa voz general de la comunidad es idéntica a la comunidad más amplia del pasado y el futuro; suponemos que una costumbre organizada representa lo que llamamos moralidad. Las cosas que uno no puede hacer son las que todos condenarían. Si adoptamos la actitud de la comunidad en relación con nuestras propias reacciones, la anterior es una afirmación cierta, pero no debemos olvidar esa otra capacidad, la de replicar a la comunidad e insistir en que cambie el gesto de la comunidad. Podemos reformar el orden de cosas; podemos insistir en hacer que las normas de la comunidad sean mejores normas. No estamos simplemente obligados por la comunidad. Estamos dedicados a una conversación en la que lo que decimos es escuchado por la comunidad, y en la cual la reacción de ésta está afectada por lo que tenemos que decir. Esto es especialmente cierto en situaciones críticas. Un hombre se yergue y se defiende en relación con lo que hace; adopta su propia defensa; puede presentar sus opiniones. Quizá logra cambiar la opinión de la comunidad con respecto a él. El proceso de la conversación es un proceso en que el individuo tiene, no sólo el derecho, sino también el deber, de hablar con la comunidad de la cual forma parte y de provocar los cambios que se llevan a



cabo gracias a la interacción de los individuos. Naturalmente, tal es la forma en que la sociedad progresa, precisamente mediante interacciones como aquellas en que una persona piensa acerca de una cosa. Continuamente cambiamos, en algunos sentidos, nuestro sistema social, y podemos hacerlo inteligentemente porque pensamos.

Tal es el proceso reflexivo dentro del cual surge la persona; y lo que he estado tratando de hacer es distinguir esta clase de conciencia de la conciencia en cuanto serie de caracteres determinados por la accesibilidad, por parte de cierta clase de objetos, al organismo. Es cierto que nuestro pensamiento —mientras no es más que pensamiento— es accesible sólo al organismo. Pero ese carácter común de ser accesible solamente al organismo no hace que el pensamiento o la persona se conviertan en algo que tenemos que identificar con un grupo de objetos simplemente accesibles. No podemos identificar la persona con lo que comúnmente se denomina conciencia, es decir, con la presencia privada o subjetiva de los caracteres de los objetos.

Existe, por supuesto, una distinción común entre la conciencia y la conciencia de sí, en la que la primera responde a ciertas experiencias tales como la del dolor o la del placer, y la segunda se refiere a un reconocimiento o aparición de la persona como objeto. Empero, por lo general se supone que estos otros contenidos conscientes traen aparejada asimismo una conciencia de sí, que un dolor es siempre el dolor de alguien, y que si no existiese esa referencia a algún individuo, no se trataría de dolor. Hay en esto un elemento de verdad sumamente definido, pero está lejos de decirlo todo. El dolor tiene que pertenecer necesariamente a un individuo; tiene que ser de uno, si le va a pertenecer a uno. El dolor puede pertenecerle a cualquiera; pero si le perteneciera a todos, sería relativamente poco importante. Supongo que es concebible que, bajo un anestésico, se produzca una disociación de las experiencias, de modo que los sufrimientos de uno ya no le pertenecen, por así decirlo. Tenemos ejemplos de eso, sin llegar a la disociación anestésica, en una experiencia de una cosa desagradable que pierde su poder sobre nosotros porque concedemos nuestra atención a alguna otra cosa. Si, por decirlo así, podemos salirnos de la cosa, disociarla del ojo que la contempla, encontraremos quizá que ha perdido gran parte de sus características de insoportable. Lo intolerable del dolor es una reacción contra el mismo. Si uno puede llegar a impedirse reaccionar contra el sufrimiento, se verá libre de cierto contenido del sufrimiento mismo. Lo que tiene lugar, en rigor, es que deja de ser el dolor de uno. Lo contempla uno objetivamente, eso es todo. Tal es el punto

de vista de que continuamente tratamos de imbuir a una persona que tiene tendencia a dejarse arrastrar por las emociones. En ese caso, no nos libramos del daño mismo, sino de la reacción contra el daño. El carácter objetivo del juez es el de una persona neutral que puede permanecer simplemente fuera de una situación y aquilatarla. Si podemos adoptar esa actitud judicial en relación con el daño que nos infiere una persona, llegamos al punto en que no nos hiere el daño, sino que lo entendemos, nos vemos en una situación en que entender es perdonar. Por medio de tal actitud eliminamos gran parte de la experiencia exterior a nuestra persona. La actitud distintiva y natural hacia un daño es un resentimiento en relación con la persona que lo infirió, pero ahora hemos pasado, en cierto sentido, más allá de esa persona y nos convertimos en una persona con otras actitudes. Existe cierta técnica, pues, a la que nos sometemos para soportar el sufrimiento o cualquier situación emocional, y que consiste en separar parcialmente la persona de uno de la experiencia, de modo que no sea ya la experiencia del individuo en cuestión.

Si ahora pudiésemos separar enteramente la experiencia, a fin de no poder recordarla, a fin de no tener que incorporarla continuamente a la persona, día tras día, de momento en momento, entonces ella no existiría ya, por lo que a nosotros respecta. Si no tuviésemos el recuerdo que identifica las experiencias con la persona, ellas desaparecerían, ciertamente, en lo que respecta a su relación con la persona, y al mismo tiempo podrían continuar existiendo como experiencias sensoriales, sin ser incorporadas a la persona. Esta clase de situación se presenta en el caso patológico de una personalidad múltiple, en que un individuo pierde la memoria de cierta fase de su existencia. Ha desaparecido todo lo relacionado con esa fase de su experiencia, y aquél se convierte en una personalidad distinta. El pasado posee una realidad, ya sea que se encuentre en la experiencia o no, pero aquí no está identificado con la persona, no entra en la composición de la persona. Adoptamos una actitud de esa clase, por ejemplo, con referencia a otros, cuando una persona ha cometido algún tipo de injuria que provoca una explicación de la situación, una admisión y quizá pesadumbre y luego es olvidada. Una persona que perdona pero no olvida es un compañero desagradable; junto al perdón tiene que ir el olvido, la eliminación del recuerdo displacentero.

Existen muchos ejemplos que pueden presentarse en cuanto a la débil relación entre los contenidos dados y una persona, en defensa de nuestro reconocimiento de los contenidos como poseedores de



cierto valor aparte de la persona. Al menos puede concederse que podemos llegar a un punto en que algo que reconocemos como contenido es cada vez menos esencial para la persona, es apartado de la persona actual y no tiene ya para ésta el valor que tenía para la anterior. Los casos extremos parecen respaldar la opinión de que cierta parte de dichos contenidos puede ser separada absolutamente de la persona. Si bien, en cierto sentido, está presente, lista para aparecer en condiciones específicas, por ahora hállase disociada y no se muestra por encima del umbral de nuestra conciencia de nosotros mismos.

La conciencia de sí, por otra parte, está definidamente organizada en torno del individuo, y ello, como hemos visto, no es simplemente porque uno se encuentre en un grupo social y sea afectado por otros y les afecte, sino porque (y éste es un punto que he venido subrayando) su propia experiencia como persona es una experiencia que uno recibe de su acción sobre otros. Se convierte uno en una persona en la medida en que puede adoptar la actitud de otro y actuar hacia sí mismo como actúan otros. En el grado en que la conversación de gestos puede convertirse en parte de la conducta —en la dirección y fiscalización de la experiencia—, en ese grado puede surgir una persona. Lo que constituye a una persona es el proceso social de influir sobre otros en un acto social y luego adoptar la actitud de los otros que ha sido provocada por el estímulo, y por fin reaccionar a su turno frente a esa reacción.

Nuestro cuerpo forma parte de nuestro medio; y es posible que el individuo experimente su cuerpo y tenga conciencia de él y de las sensaciones corporales, sin tener conciencia de sí mismo; en otras palabras, sin adoptar la actitud de los otros hacia él. Según la teoría social de la conciencia, lo que entendemos por conciencia es ese carácter y aspecto peculiares de la experiencia humana individual debidos a la sociedad humana, a la sociedad de otras personas individuales que adoptan la actitud de otros hacia ellas. La concepción —o teoría de la conciencia— fisiológica es, en sí misma, inadecuada; necesita ser suplementada por el punto de vista sociopsicológico. La adopción o experimentación de la actitud del otro es lo que constituye la conciencia de sí, y no las meras sensaciones orgánicas de las cuales tiene conciencia el individuo que las ha experimentado. Hasta el surgimiento de su conciencia de sí en el proceso de la experiencia social, el individuo experimenta su cuerpo —los sentimientos y sensaciones de éste— simplemente como una parte inmediata de su medio, no como un cuerpo propio, no en términos de conciencia de

sí. La persona y la conciencia de sí tienen primeramente que surgir, y luego tales experiencias pueden ser identificadas específicamente con la persona, o apropiadas por ésta; para adquirir, por así decirlo, esta herencia de la experiencia, es preciso que la persona se desarrolle previamente dentro del proceso social en el cual está involucrada esa herencia.

Gracias a la conciencia de sí, el organismo individual integra en cierto sentido su campo ambiental; su propio cuerpo se convierte en parte de la serie de estímulos ambientales a los cuales reacciona. Aparte del contexto del proceso social en sus planos más elevados —aquellos en los cuales involucra comunicación consciente y conversación de gestos consciente entre los organismos individuales que interactúan en él—, el organismo individual no se opone a sí mismo, como un todo, contra el medio; no se convierte, en cuanto un todo, en un objeto para sí (y, por lo tanto, no es consciente de sí); no es, en cuanto un todo, un estímulo al cual reaccione. Por el contrario, responde solamente a partes o aspectos separados de sí mismo, y los considera, no como partes o aspectos de sí, sino simplemente como partes o aspectos de su medio en general. Sólo dentro del proceso social en sus planos más elevados, sólo en términos de las formas más desarrolladas del medio social o de la situación social, logra el organismo individual total convertirse en un objeto para sí, y, de ahí, en consciente de sí; en el proceso social en sus planos inferiores, no conscientes, y también en el medio o situación psicológica lógicamente precedente al proceso social de la experiencia y la conducta presupuesta por ésta, no se convierte en un objeto para sí. En la experiencia o conducta que puede ser denominada conciente de sí, actuamos y reaccionamos especialmente con referencia a nosotros mismos, aunque también con referencia a otros individuos; y ser consciente de sí es, esencialmente, convertirse en un objeto para sí en virtud de las relaciones sociales de uno con los otros individuos.

Debería subrayarse la posición central del pensamiento, cuando se considera la naturaleza de la persona. La conciencia de sí, antes que la experiencia afectiva, con sus acompañamientos motores, proporciona el meollo y la estructura primaria de la persona, que de tal modo es un fenómeno esencialmente cognoscitivo antes que emocional. El proceso de pensamiento o intelectual —la internalización y dramatización interior, por el individuo, de la conversación externa de gestos significantes que constituye su principal modo de interacción con otros individuos pertenecientes a la misma sociedad— es la primera fase experiencial en la génesis y desarrollo de la persona.



Es cierto que Cooley y James tratan de encontrar la base de la persona en las experiencias afectivas reflexivas, es decir, en las experiencias que involucran el "sentimiento de sí"; pero la teoría de que la naturaleza de la persona debe encontrarse en tales experiencias no explica el origen de la persona, ni el del sentimiento de sí, que se supone que caracteriza tales experiencias. En dichas experiencias el individuo no necesita adoptar las actitudes de los otros hacia él, puesto que ellas, en sí mismas, no exigen que lo haga; y, a menos que lo hiciera, no podrá desarrollar una persona; y no hará tal cosa con las mencionadas experiencias si su persona no se ha originado ya de otro modo, a saber, el modo que hemos venido describiendo. La esencia de la persona, como hemos dicho, es cognoscitiva: reside en la conversación de gestos subjetivada que constituye el pensamiento, o en términos de la cual opera el pensamiento o la reflexión. Y de ahí que el origen y las bases de la persona, como los del pensamiento, sean sociales.

## 22. El "yo" y el "mí"

Hemos analizado en detalle las bases sociales de la persona, e insinuado que la persona no consiste simplemente en la pura organización de las actitudes sociales. Ahora podemos plantear explícitamente la duda en cuanto a la naturaleza del "yo" consciente del "mí" social. No pretendo plantear la cuestión metafísica de cómo una persona puede ser a la vez "yo" y "mí", sino investigar la significación de tal distinción desde el punto de vista de la conducta misma. ¿En qué punto de la conducta aparece el "yo" frente al "mí"? Si uno determina cuál es su posición en la sociedad y se siente poseedor de ciertas funciones y privilegios, todo ello es definido con referencia a un "yo", pero el "yo" no es un "mí" y no puede convertirse en un "mí". Puede que haya en nosotros dos personas, una mejor y otra peor, pero eso, una vez más, no es el "yo" frente al "mí", porque ambos son personas. Aprobamos a una y desaprobamos a la otra, pero cuando hacemos surgir a una u otra, están presentes, para tal aprobación, en su calidad de "mí". El "yo" no aparece en el proscenio. Hablamos con nosotros mismos, pero no nos vemos. El "yo" reacciona a la persona que surge gracias a la adopción de las actitudes de otros. Mediante la adopción de dichas actitudes, hemos introducido el "mí" y reaccionamos a él como a un "yo".

La forma más sencilla de encarar el problema sería haciéndolo en términos de la memoria. Hablo conmigo mismo, y recuerdo lo que dije y quizás el contenido emocional que acompañaba lo que dije. El "yo" de este momento está presente en el "mí" del momento siguiente. Y aquí, una vez más, no puedo volverme con suficiente rapidez como para atraparme a mí mismo. Me convierto en un "mí" en la medida en que recuerdo lo que dije. Sin embargo, al "yo" puede concedérsele esa relación funcional. Gracias al "yo" decimos que nunca tenemos conciencia plena de lo que somos, que nos sorprendemos con nuestra propia acción. Cuando actuamos, tenemos conciencia de nosotros. En la memoria, la experiencia del "yo" está constantemente presente. Podemos retroceder directamente unos pocos momentos en nuestra experiencia, y luego, para el resto, dependemos de las imágenes de la memoria. De modo que el "yo", en la memoria, está presente como vocero de la persona en cuanto al segundo, minuto o días pasados. Tal como está dado, es un "mí", pero un "mí" que fué el "yo" en un tiempo anterior. Si se pregunta, pues, dónde aparece el "yo" directamente, en la experiencia de uno, la respuesta es que aparece como una figura histórica. El "yo" del "mí" es lo que uno era hace un segundo. Es otro "yo" que tiene que adoptar ese papel. No se puede obtener la reacción inmediata del "yo" en el proceso [11]. El "yo" es, en cierto sentido, aquello con lo cual nos identificamos. Su incorporación a la experiencia constituye uno de los problemas de la mayor parte de nuestra experiencia consciente; no es dado directamente en la experiencia.

El "yo" es la reacción del organismo a las actitudes de los otros [12]; el "mí" es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el "mí" organizado, y luego uno reacciona hacia ellas como un "yo". Examinaremos ahora con mayores detalles estos conceptos.

No hay "yo" ni "mí" en la conversación de gestos; el acto completo no ha sido llevado a cabo aún, pero la preparación tiene lugar en ese campo del gesto. Ahora bien, en la medida en que el individuo despierta en sí las actitudes de los otros, surge un grupo

[11] La sensibilidad del organismo pone partes de sí mismo en el medio. Sin embargo, no lleva el proceso vital mismo al medio, y la presentación imaginativa completa del organismo es incapaz de presentar la vida del organismo. Puede concebirse que presente las condiciones en que tiene lugar la vida, pero no el proceso vital unitario. El organismo físico, en el medio, siempre sigue siendo una cosa (MS).

[12] [Para el "yo" visto como individuo biológico, véase Ensayos Suplementarios II y III.]



de reacciones organizadas. Y el que logre tener conciencia de sí se debe a la capacidad del individuo para adoptar las actitudes de esos otros en la medida en que éstos pueden ser organizados. La adopción de todas esas series de actitudes organizadas le proporciona su "mí"; ésa es la persona de la cual tiene conciencia. Puede lanzar la pelota a algún otro miembro gracias a la exigencia que le presentan otros miembros del equipo. Ésa es la persona que existe inmediatamente para él en su conciencia. Tiene las actitudes de ellos, sabe lo que ellos quieren y cuáles serán las consecuencias de cualquier acto de él, y ha asumido la responsabilidad de la situación. Pues bien, la presencia de esas series de actitudes organizadas constituye ese "mí" al cual reacciona como un "yo". Pero ni él ni ningún otro sabe cuál será dicha reacción. Quizás haga una jugada brillante o cometa un error. La reacción a esa situación, tal como aparece en su experiencia inmediata, es incierta, y ello es lo que constituye el "yo".

El "yo" es la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo el acto. Entonces tiene conciencia de éste. Tuvo que hacer tal y cual cosa, y la hizo. Cumple con su deber y puede contemplar con orgullo lo ya hecho. El "mí" surge para cumplir tal deber: tal es la forma en que nace en su experiencia. Tenía en sí todas las actitudes de los otros, provocando ciertas reacciones; ese era el "mí" de la situación, y su reacción es el "yo".

Quiero llamar en especial la atención sobre el hecho de que esta reacción del "yo" es algo más o menos incierto. Las actitudes de los otros, que uno adopta en cuanto afectan a su propia conducta, constituyen el "mí", y eso es algo que existe, pero las reacciones a ello no se han dado aún. Cuando uno se sienta a meditar en algo, posee ciertos datos que existen. Supongamos que se trata de una situación social que tiene que resolver. Se ve a sí mismo desde el punto de vista de uno u otro individuo del grupo. Estos individuos, relacionados todos juntos, le confieren cierta persona. Bien, ¿qué debe hacer? No lo sabe, y no lo sabe nadie. Puede incorporar la situación a su experiencia porque puede asumir las actitudes de los distintos individuos involucrados en ella. Sabe cómo piensan ellos al respecto, gracias a la adopción de sus actitudes. Dice virtualmente: "He hecho ciertas cosas que parecen obligarme a cierta forma de conducta". Quizá si actúa de ese modo, se colocará en una falsa situación con respecto a otro grupo. El "yo", en cuanto reacción a

esa situación, en contraste con el "mí" involucrado en las actitudes que adopta, es incierto. Y cuando la reacción se opera, entonces aparece en el campo de la experiencia, mayormente como una imagen de la memoria.

Nuestro presente especioso, en cuanto tal, es sumamente corto. Ello no obstante, experimentamos los acontecimientos fugaces; parte del proceso de los acontecimientos pasajeros existe directamente en nuestra experiencia, incluso algunos del pasado y algunos del futuro. Vemos una pelota que pasa, al caer, y, cuando pasa, parte de la pelota es visible y parte es invisible. Recordamos dónde estaba la pelota un momento antes y prevemos dónde estará después, más allá de lo que se da en nuestra experiencia. E igualmente en cuanto a nosotros mismos; hacemos algo, pero miramos hacia atrás y vemos que lo que estamos haciendo involucra poseer imágenes anímicas. De modo que el "yo" aparece en realidad, experiencialmente, como una parte de un "mí". Pero sobre la base de esta experiencia, distinguimos al individuo que hace algo, del "mí" que le plantea el problema. La reacción entra en su experiencia sólo cuando tiene lugar. Si el individuo dice que sabe lo que va a hacer, aun entonces puede estar equivocado. Comienza a hacer algo, y ocurre cualquier cosa que le presenta obstáculos. La acción resultante es siempre un poco distinta de cualquier cosa que hubiese podido prever. Esto rige incluso para cuando está simplemente llevando a cabo el proceso de caminar. El simple hecho de dar los pasos esperados le coloca en cierta situación que tiene un aspecto levemente distinto del que se espera, cosa que, en cierto sentido, es novedosa. Ese movimiento hacia el futuro es el paso, por así decirlo, del ego, del "yo". Es algo que no está dado en el "mí".

Tómese la situación de un hombre de ciencia resolviendo un problema acerca del cual posee ciertos datos que provocan ciertas reacciones. Parte de esa serie de datos exige que les aplique tal y cual ley, en tanto que otras series de datos exigen otra ley. Los datos están presentes con sus inferencias. Sabe qué significa tal y cual coloración, y cuando tiene los datos ante sí, ellos representan ciertas reacciones por su parte; pero ahora están ya en conflicto los unos con los otros. Si tiene una reacción, no puede tener la otra. No sabe qué hará, ni lo sabe nadie. La acción de la persona se produce en reacción a esas series de datos en conflicto, en forma de un problema, que le presentan a él, en cuanto hombre de ciencia, exigencias en conflicto. Tiene que verlo desde distintos puntos de vista. Esa



acción del "yo" es algo cuya naturaleza no podemos predecir por anticipado.

El "yo", pues, en esta relación entre el "yo" y el "mí", es algo que, por decirlo así, reacciona a una situación social que se encuentra dentro de la experiencia del individuo. Es la respuesta que el individuo hace a la actitud que otros adoptan hacia él, cuando él adopta una actitud hacia ellos. Ahora bien, las actitudes que él adopta hacia ellos están presentes en su propia experiencia, pero su reacción a ellas contendrá un elemento de novedad. El "yo" proporciona la sensación de libertad, de iniciativa. La situación existe para nosotros, para que actuemos en forma consciente de nosotros. Tenemos conciencia de nosotros, y de lo que es la situación, pero jamás entra en la experiencia la manera exacta en que actuaremos, hasta después de que tiene lugar la acción.

Tal es la base del hecho de que el "yo" no aparezca en la experiencia en el mismo sentido que el "mí". El "mí" representa una organización definida de la comunidad, presente en nuestras propias actitudes y provocando una reacción, pero la reacción es algo que simplemente sucede. No hay certidumbre en relación con ella. Existe para el acto una necesidad moral, pero no una necesidad mecánica. Cuando tiene lugar, nos damos cuenta de que ha sido hecho. La explicación anterior nos proporciona, creo, la posición relativa del "yo" y el "mí" en la situación, y los motivos para la separación de ambos en la conducta. Los dos están separados en el proceso, pero deben estar juntos, en el sentido de ser partes de un todo. Están separados y, sin embargo, les corresponde estar juntos. La separación del "yo" y el "mí" no es ficticia. No son idénticos, porque, como he dicho, el "yo" es algo nunca enteramente calculable. El "mí" exige cierta clase de "yo", en la medida en que cumplimos con las obligaciones que se dan en la conducta misma, pero el "yo" es siempre algo distinto de lo que exige la situación misma. De modo que siempre hay esa distinción, si así se prefiere, entre el "yo" y el "mí". El "yo" provoca al "mí" y al mismo tiempo reacciona a él. Tomados juntos, constituyen una personalidad, tal como ella aparece en la experiencia social. La persona es esencialmente un proceso social que se lleva a cabo, con esas dos fases distinguibles. Si no tuviese dichas dos fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia.

## 23. Las actitudes sociales y el mundo físico

La persona no es tanto una sustancia como un proceso en el cual la conversación de gestos ha sido internalizada en un organismo. Este proceso no existe por sí mismo, sino que es simplemente una fase de toda la organización social de la que el individuo forma parte. La organización del acto social ha sido internalizada en el organismo y se convierte en el espíritu del individuo. Aun así, incluye las actitudes de otros, pero ahora altamente organizadas, a tal punto que se convierten en lo que llamamos actitudes sociales antes que en papeles de individuos separados. Este proceso de relacionar el propio organismo con el de los otros, en las interacciones que se llevan a cabo, constituye la persona en la medida en que es internalizado en la conducta del hombre con la conversación del "yo" y el "mí" [13]. El valor de la internalización de la conversación de gestos dentro de la conducta del individuo, reside en la superior coordinación conquistada para la sociedad en su conjunto, y en la mayor eficacia del individuo como miembro del grupo. Es la diferencia entre el proceso que puede tener lugar en un grupo de ratas o abejas u hormigas y el que puede ocurrir en una comunidad humana. El proceso social, con sus distintas inferencias, es incorporado realmente a la experiencia del individuo, de modo que lo que ocurre tiene lugar más eficazmente, porque, en cierto sentido, ha sido ensayado en el individuo. Éste no sólo desempeña mejor su papel en tales condiciones, sino que, además, reacciona ante la organización de la cual forma parte.

La propia naturaleza de la conversación de gestos exige que la actitud del otro sea cambiada por mediación de la actitud del individuo al estímulo del otro. En la conversación de gestos de las formas inferiores, el juego de vaivén es advertible, puesto que el individuo no sólo se adapta a la actitud de otros, sino que, también, cambia la actitud de los otros. La reacción del individuo, en esta conversación de gestos, modifica continuamente, en cierto grado, el proceso social mismo. Y esta modificación del proceso resulta de la mayor importancia en la experiencia del individuo. Éste adopta

[13] Según este punto de vista, la comunicación consciente se desarrolla a partir de la comunicación inconsciente dentro del proceso social; la conversación en términos de gestos significantes, a partir de la conversación en términos de gestos no significantes; y el desarrollo, de tal manera, de la comunicación consciente, coincide con el desarrollo de los espíritus y las personas dentro del proceso social.



la actitud del otro frente al propio estímulo de éste, y al adoptarla la encuentra modificada en el sentido de que su reacción se hace distinta y conduce, a su vez, a nuevos cambios.

Las actitudes fundamentales son, presumiblemente, aquellas que sólo son cambiadas gradualmente, y ningún individuo puede reorganizar toda la sociedad; pero uno afecta continuamente a la sociedad por medio de su propia actitud, porque provoca la actitud del grupo hacia él, reacciona a ella y, gracias a dicha reacción, cambia la actitud del grupo. Naturalmente, esto es lo que constantemente estamos haciendo en nuestra imaginación, en nuestro pensamiento; utilizamos nuestra propia actitud para provocar una distinta situación en la comunidad de la cual formamos parte; nos esforzamos, exponemos nuestra opinión, criticamos la actitud de otros y aprobamos o desaprobamos. Pero podemos hacer tal cosa, sólo en la medida en que logramos provocar en nosotros la reacción de la comunidad; sólo tenemos ideas en la medida en que tenemos capacidad para adoptar la actitud de la comunidad y luego reaccionar a ella.

En el caso de los animales inferiores, la reacción del individuo a la situación social, su gesto en contraste con la situación social, es lo que corresponde a la idea en el animal humano. No es, sin embargo, una idea. Empleamos el gesto vocal para provocar la reacción que corresponde a la de la comunidad. Tenemos, entonces, en nuestro propio estímulo, una respuesta a esa reacción, y esta respuesta es la idea. Uno dice: "tengo la idea de que es preciso hacer tal y cual cosa". La idea de uno es la respuesta que uno ofrece a la exigencia social que se le hace. La exigencia social, digamos, es que uno pague impuestos de cierta clase. Uno considera ilegítimos tales impuestos. Entonces, la respuesta a la exigencia de la comunidad —específicamente, al imponedor de contribuciones—, tal como tiene lugar en la experiencia de uno, es una idea. En la medida en que uno tiene en su propia conducta símbolos que son la expresión de la réplica a la exigencia, en esa medida tiene uno la idea de cuál debería ser realmente el impuesto. Se trata de una situación ideal, en cuanto que uno adopta el papel del imponedor de contribuciones, en contraste con uno mismo, y reacciona ante él. No se parece a la situación de la riña de perros, donde el perro se prepara para saltar realmente y el otro adopta otra actitud que frustra ese salto. La diferencia consiste en que la conversación de gestos es parte de la riña real realizada, en tanto que, en el otro caso, uno adopta por

anticipado la actitud de las autoridades impositivas y crea o provoca su propia reacción a ella. Cuando tal cosa sucede en la experiencia de uno, se tienen ideas.

Una persona le amenaza a uno, y uno la derriba en el acto. En esa situación no ha intervenido ningún elemento ideal. Si uno cuenta hasta diez y piensa en lo que significa la amenaza, está teniendo una idea, está poniendo la situación en un marco ideal. Es eso —ya lo hemos visto— lo que constituye lo que denominamos espíritu. Adoptamos la actitud de la comunidad y reaccionamos a ella, en esa conversación de gestos. Los gestos, en este caso, son gestos vocales. Son símbolos significantes, y por símbolo no nos referimos a algo que reside fuera del campo de la conducta. Un símbolo no es otra cosa que el estímulo cuya reacción es dada por anticipado. Eso es todo lo que quiere decir para nosotros un símbolo. Hay una palabra y un golpe. El golpe es un antecedente histórico de la palabra, pero si ésta representa un insulto, la reacción es tal que está involucrada entonces en la palabra, es algo dado en el estímulo mismo. Eso es todo lo que representa un símbolo. Pues bien, si dicha reacción puede ser dada en términos de una actitud utilizada para el posterior control de la acción, entonces la relación entre ese estímulo y la actitud es lo que entendemos por símbolo significante.

Nuestro pensamiento que, como decimos, se lleva a cabo dentro de nosotros, es un juego de símbolos en el sentido antedicho. Gracias a los gestos, las reacciones son provocadas en nuestras propias actitudes, y en cuanto son provocadas, despiertan, a su vez, otras actitudes. Lo que antes era significación se convierte ahora en un símbolo que tiene otra significación. La significación se ha convertido, ella misma, en un estímulo para otra reacción. En la riña de perros, la actitud de uno tiene la significación de cambiar la actitud del otro perro, pero el cambio de actitud se convierte entonces en un símbolo (aunque no en un símbolo de lenguaje o significante) para el primer perro, y también éste cambia de actitud. Lo que era una significación se hace entonces estímulo. La conversación sigue continuamente, y lo que era reacción se convierte, en el campo del gesto, en un estímulo, y en la reacción a éste que es la significación. Las reacciones son significaciones en la medida en que están dentro de esa conversación de gestos. Nuestro pensamiento es tal cambio de situación, gracias a nuestra capacidad para incorporarlo a nuestra propia acción, para cambiarlo de modo que exija una actitud distinta de



nuestra parte y para llevarlo hasta el punto en que pueda ser completado el acto social.

El "mí" y el "yo" residen en el proceso de pensamiento, e indican el toma y daca que caracteriza a éste. No existiría un "yo", en el sentido en que usamos este término, si no hubiese un "mí"; no habría un "mí" sin una reacción en la forma del "yo". Los dos, tales como aparecen en nuestra experiencia, constituyen la personalidad. Somos individuos nacidos con cierta nacionalidad, ubicados en cierto punto geográfico, con tales y cuales relaciones familiares y tales y cuales relaciones políticas. Todo ello representa cierta situación que constituye el "mí"; pero esto involucra necesariamente una acción continuada del organismo hacia el "mí", en el proceso dentro del cual reside. La persona no es algo que exista primeramente y luego entre en relación con otros, sino que, por así decirlo, es un remolino en la corriente social, y, de tal manera, una parte de la corriente. Es un proceso en que el individuo se adapta continuamente, por anticipado, a la situación a la cual pertenece y reacciona ante ella. De modo que el "yo" y el "mí", ese pensamiento, esa adaptación consciente, se convierte entonces en parte de todo el proceso social y torna posible una sociedad más altamente organizada.

El "yo" y el "mí" pertenecen a la conversación de gestos. Si hubiese simplemente "una palabra y un golpe", si uno respondiese inmediatamente a una situación social, sin reflexión, no existiría personalidad en el sentido antes mencionado, del mismo modo que no existe personalidad en la naturaleza del caballo o el perro. Nosotros, naturalmente, tendemos a dotar de personalidad a nuestros animales domésticos, pero cuando logramos conocer sus condiciones nos damos cuenta de que no puede efectuarse esa clase de introducción del proceso social en la conducta del individuo. Los animales no tienen el mecanismo para ello: el lenguaje. De modo que decimos que no tienen personalidad; no son responsables por la situación social en que se encuentran. El individuo humano, por el contrario, se identifica con esa situación social. Reacciona a ella, y aunque sus reacciones pueden tener la naturaleza de una crítica así como de un respaldo, involucran una aceptación de la responsabilidad presentada por la situación. Tal aceptación no existe en el caso de los animales inferiores. Ponemos personalidad en los animales, pero ella no les pertenece; y a la postre nos damos cuenta de que esos animales no tienen derechos. Estamos en libertad para matarlos; no se comete ningún daño cuando se mata a un

animal. Éste no ha perdido nada, porque el futuro no existe para el animal; éste no posee en su experiencia un "mí" que por medio de la reacción del "yo" se encuentra en cierto sentido bajo su control, a fin de que el fututro pueda existir para él. No posee un pasado consciente, puesto que no tiene una persona de la clase que hemos venido describiendo, una persona que pueda ser extendida hacia el pasado por los recuerdos. En la experiencia de los animales inferiores existen, presumiblemente, imágenes, pero no ideas ni recuerdos en el sentido exigido [14]. No poseen una personalidad que mira hacia atrás y hacia adelante. No tienen ese futuro y ese pasado que les confieren, por decirlo así, derechos en cuanto tales. Y, sin embargo, la actitud común es la de asignarles precisamente personalidades como las nuestras. Les hablamos, y al hablarles actuamos como si tuviesen la clase de mundo interior que tenemos nosotros.

Una similar atribución está presente en la actitud inmediata que adoptamos hacia los objetos físicos inanimados que nos rodean. Tomamos hacia ellos la actitud de seres sociales. Esto es más complicadamente cierto, por supuesto, en aquellos a quienes denominamos poetas de la naturaleza. El poeta se encuentra en una relación social con las cosas que le rodean, hecho que quizá se advierte más vívidamente en Wordsworth. Las "Lines on Tintern Abbey" nos proporcionan, creo, las relaciones sociales de Wordsworth cuando era niño y la continuación de las mismas a través de su vida. Su explicación de la relación del hombre con la naturaleza es esencialmente la relación del amor, una relación social. Esta actitud social del individuo hacia la cosa física es precisamente la que uno tiene hacia otros objetos; es una actitud social. El hombre propina un puntapié a la silla con la cual tropieza, y siente cariño hacia un objeto relacionado con él en su trabajo o en sus diversiones. La reacción inmediata de los niños a las cosas que les rodean, es social. Existe una base evidente para la reacción especial que tenemos ante las cosas pequeñas, puesto que hay algo en cualquier cosa pequeña que provoca una reacción paternal; esas cosas provocan una reacción paternal que es universal. Y esto rige para las cosas físicas tanto como para los animales.

El objeto físico constituye una abstracción a partir de la reacción social a la naturaleza. Hablamos a la naturaleza; nos dirigimos a las nubes, al mar, al árbol, a los objetos que nos rodean. Más tarde

14 No existen pruebas de que los animales sean capaces de reconocer que una cosa es un signo de alguna otra y de utilizar dicho signo... (1912).



hacemos abstracción de esa clase de reacción gracias a lo que llegamos a conocer de tales objetos [15]. Empero, la reacción inmediata es social; cuando trasladamos un proceso pensante a la naturaleza, estamos haciendo racional a ésta. Ella actúa como se espera que actúe. Nosotros adoptamos la actitud de las cosas físicas que nos rodean, y cuando cambiamos la situación, la naturaleza reacciona en forma distinta.

La mano es responsable de lo que llamo cosas físicas, distinguiendo la cosa física de lo que denomino la consumación del acto. Si tomásemos nuestros alimentos como lo hacen los perros, con los mismos órganos con que los masticamos, no tendríamos motivo alguno para distinguir el alimento, en cuanto cosa física, de la verdadera consumación del acto, la ingestión del alimento. Lo tomaríamos con los dientes, y el acto mismo de tomarlo sería el acto de comerlo. Pero en el caso del animal humano, la mano se interpone entre la consumación y el transporte del objeto a la boca. En tal caso estamos manipulando una cosa física. Dicha cosa aparece entre el comienzo del acto y su consumación final. En ese sentido, es un universal. Cuando hablamos de una cosa, estamos pensando en una cosa física, en algo que podemos tomar. Hay, por supuesto "cosas" que no se pueden tomar, tales como los derechos de propiedad y la imaginación de un poeta; pero corrientemente, cuando hablamos de cosas, nos referimos a las cosas físicas. Los caracteres que las componen están determinados primariamente por la mano. El contacto constituye lo que denominamos la sustancia de tal cosa. Tiene color y olor, por supuesto, pero nosotros pensamos que éstos son inherentes al algo que podemos manipular, la cosa física. Dicho algo es de grandísima importancia en el desarrollo de la inteligencia humana. Es universal, en el sentido de que es una cosa física, ya sea que la consumación sea la de comer o la de escuchar un concierto. Existe toda una serie de cosas físicas que se interponen entre el comienzo de un acto y su consumación, pero son todas universales, en el sentido de que pertenecen a la experiencia de todos nosotros. La consumación que obtenemos de

15 Se descubre que el objeto físico es ese objeto hacia el cual no existe ninguna reacción social que provoque a su vez una reacción social en el individuo. Los objetos con los cuales no podemos mantener una relación social son los objetos físicos del mundo (SM).

Hemos trasladado a la psicología nuestra actitud en la ciencia física, de modo que perdimos de vista la naturaleza social de nuestra primera conciencia. El niño forma objetos sociales antes de formar objetos físicos (1912).

un concierto es sumamente distinta para todos nosotros, pero las cosas físicas con las que nos enfrentamos son comunes, universales en ese sentido. Los goces mismos pueden adoptar formas que representen una experiencia accesible sólo para individuos aislados, pero lo que la mano manipula es algo universal. Aislamos un lugar especial al que cualquier persona puede llegar. Tenemos un juego de aparatos que cualquier persona puede usar. Poseemos cierta serie de pesos y medidas por medio de los cuales podemos definir esas cosas físicas. En este sentido, la cosa física aparece para hacer posible una cualidad común, dentro de la cual puedan operar las personas [16].

Un ingeniero que construye un puente habla con la naturaleza en el mismo sentido en que nosotros hablamos con un ingeniero. Hay allí tensiones y presiones que él tiene que encarar, y la naturaleza responde con otras reacciones que tienen que ser encaradas de otro modo. En su pensamiento, adopta la actitud de las cosas físicas. Habla con la naturaleza, y ésta le replica. La naturaleza es inteligente, en el sentido de que existen ciertas reacciones de ella, hacia nuestra acción, que podemos presentar, a las que podemos replicar y que se tornan distintas cuando hemos replicado. Se trata de un cambio al cual podemos responder, y finalmente llegamos a un punto en que nos es posible cooperar con la naturaleza.

Tal es el desarrollo de la ciencia moderna a partir de lo que denominamos magia. La magia es precisamente esa misma reacción, mas con el agregado de la suposición de que las cosas físicas piensan y actúan como nosotros. Dicha suposición se conserva en la actitud que adoptamos hacia un objeto que nos hiere o hacia el objeto digno de confianza del cual dependemos. Todos nosotros llevamos a cabo cierta proporción de esa clase de magia. Esquivamos algo porque lo presentimos en cierto modo peligroso; todos respetamos ciertos agüeros a los que prestamos alguna atención. Mantenemos algunas reacciones sociales hacia la naturaleza que nos rodea, aun cuando no permitamos que tal cosa influya sobre nosotros en las decisiones importantes. Son actitudes que, quizá normalmente, encubrimos, pero que se nos revelan en numerosas situaciones. En la medida en que somos racionales, en la medida en que razonamos y pensamos, adoptamos una actitud social hacia el mundo que nos rodea, críticamente en el caso de la ciencia, sin sentido crítico en el caso de la magia.

16 [Acerca de la génesis social y naturaleza de la cosa física, véase Sección 35; también *The Philosophy of the Present*, págs. 119-39.]



## 24. El espíritu como la internalización del proceso social en el individuo

He estado presentando a la persona y al espíritu en términos de un proceso social, como la internalización de la conversación de gestos en la conducta del organismo individual, de manera que el organismo individual adopta las actitudes organizadas de los otros provocadas por la actitud de él, en la forma de los gestos de las mismas, y al reaccionar a esa reacción provoca otras actitudes organizadas en los otros de la comunidad a la cual pertenece el individuo. Este proceso puede ser caracterizado, en cierto sentido, en términos del "yo" y el "mí", siendo el "mí" ese grupo de actitudes organizadas a las cuales el individuo reacciona como un "yo".

Quiero subrayar especialmente la existencia temporal y prelógica del proceso social con respecto al individuo consciente de sí que surge en él [17]. La conversación de gestos es una parte del proceso social que se lleva a cabo. No se trata de algo que sea posibilitado por el individuo solo. Lo que el desarrollo del lenguaje, especialmente el símbolo significante, ha tornado posible, es simplemente la incorporación de esa situación social externa a la conducta del individuo mismo. De ello se sigue el enorme desarrollo de la sociedad humana, la posibilidad de previsión de lo que tendrá lugar en la reacción de otros individuos y una adaptación preliminar a ello por el individuo. Esto, a su vez, produce una situación distinta,

17 La relación de espíritu y cuerpo es la que existe entre la organización de la persona, en su conducta como miembro de una comunidad racional, y el organismo corporal como cosa física.

La actitud racional que caracteriza al ser humano es, pues, la relación de todo el proceso en el que el individuo está ocupado consigo mismo, tal como se refleja en su adopción de los papeles organizados de los otros al estimularse a sí mismo para dicha reacción. Esta persona, en cuanto distinguida de las otras, reside dentro del campo de comunicación, y los otros residen también dentro de ese campo. Lo que puede ser indicado a los otros o a la propia persona y no reacciona a tales gestos de indicación es, en el campo de la percepción, lo que denominamos una cosa física. El cuerpo humano, especialmente en su análisis, es considerado como una cosa física.

La línea de demarcación entre la persona y el cuerpo se encuentra, pues, primeramente en la organización social del acto dentro del cual surge la persona, en su contraste con la actividad del organismo fisiológico (MS).

La base legítima de distinción entre el espíritu y el cuerpo es la que existe entre los esquemas sociales y los esquemas del organismo mismo. La educación debe unir estrechamente a ambos. Hasta ahora no tenemos una categoría que los comprenda. Esto no quiere decir que exista lógicamente algo que se oponga a ello: se trata, simplemente, de una imperfección de nuestro aparato de conocimiento (1927).

que, a su turno, se refleja en lo que he denominado el "mí", de modo que el individuo mismo adopta una distinta actitud.

Considérese a un político o un estadista presentando algún proyecto en el cual tiene la actitud de la comunidad en él mismo. Sabe cómo reacciona la comunidad a esa proposición. Él reacciona en su propia experiencia a esa expresión de la comunidad —siente con dicha experiencia. Posee una serie de actitudes organizadas que son las de la comunidad. Su propia contribución, el "yo" en este caso, es un proyecto de reorganización, un proyecto que él presenta a la comunidad tal como está reflejado en él mismo. También él cambia, por supuesto, en la medida en que presenta ese proyecto y hace de éste una cuestión política. Ha surgido entonces una nueva situación social de resultas del proyecto presentado. Todo el procedimiento tiene lugar en la experiencia del estadista, así como en la experiencia general de la comunidad. El estadista tiene éxito en la medida en que el "mí" final refleja la actitud de todos los de la comunidad. Quiero señalar que todo lo que ocurre no tiene lugar simplemente en su propio espíritu, sino más bien que su espíritu es la expresión, en su propia conducta, de esa situación social, de ese gran proceso cooperativo de la comunidad, que se lleva a cabo.

Quiero eludir la inferencia de que el individuo toma algo que es objetivo y lo torna subjetivo. Hay un proceso real de vivir juntos por parte de todos los miembros de la comunidad, que tiene lugar por medio de gestos. Los gestos son ciertas etapas de las actividades cooperativas que hacen de mediadores en todo el proceso. Ahora bien, lo único que ha tenido lugar en la aparición del espíritu es la incorporación de ese proceso, en cierta medida, a la conducta del individuo particular. Existe determinado símbolo, tal como el que emplea el policía cuando dirige el tránsito. Eso es algo que está presente exteriormente. No se torna subjetivo cuando el ingeniero, comisionado por la ciudad para estudiar sus reglamentos de tránsito, adopta la misma actitud que el policía con respecto al tránsito y, al mismo tiempo, la actitud de los conductores de vehículos. Queremos sugerir, sí, que tiene la misma organización que el conductor; sabe que detener significa aminorar la marcha, aplicar los frenos. En su organismo existe una serie definida de partes, de tal modo adiestradas que en ciertas circunstancias le permiten detener el vehículo. El levantamiento de la mano por parte del policía es el gesto que provoca los distintos actos gracias a los cuales el vehículo es detenido. Esos distintos actos existen en la organización del experto; puede adoptar la actitud del policía y la del conductor. Sólo en ese sentido se ha tornado "subjetivo" el proceso social. Si el experto lo hiciese como lo hace un niño, sería un juego; pero si se hace para la reglamentación real del tránsito, entonces hay la operación de lo que denominamos espíritu. El espíritu no es sino la internalización de ese proceso externo en la conducta del individuo, a fin de hacer frente a los problemas que surgen.



Esta organización peculiar nace de un proceso social que es lógicamente su antecedente. Una comunidad dentro de la cual el organismo actúa en forma cooperativa, de tales características que la acción de uno es un estímulo para que otro reaccione, y así siguiendo, es el antecedente del tipo peculiar de organización que denominamos espíritu, o persona. Tómese una sencilla relación familiar, donde están el hombre y la mujer, y el niño que tiene que ser cuidado. Ahí hay un proceso que sólo puede llevarse a cabo gracias a interacciones dentro de ese grupo. No puede decirse que los individuos estén primero y la comunidad después, porque los individuos surgen en el proceso mismo, así como en el cuerpo humano o cualquier forma multicelular surgen las células diferenciadas. Es preciso que se esté llevando a cabo un proceso vital a fin de que existan las células diferenciadas; del mismo modo, tiene que estar llevándose a cabo un proceso social para que existan los individuos. Y tan cierto es en la sociedad como lo es en la situación fisiológica, el que no podría haber individuo si no hubiese el proceso del cual forma parte. Dado tal proceso social, hay la posibilidad de una inteligencia humana cuando el mencionado proceso, en términos de la conversación de gestos, es incorporado a la conducta del individuo —y entonces surge, es claro, un distinto tipo de individuo en términos de las reacciones ahora posibles. Sería concebible que existiese un individuo que simplemente jugase como lo hace el niño, sin intervenir en un deporte social; pero el individuo humano es posible porque existe un proceso social en el cual puede funcionar responsablemente. Las actitudes forman parte de la reacción social; los gritos no se mantendrían como gestos vocales a menos de que provocasen ciertas reacciones en los otros; la actitud misma sólo podría existir como tal en ese juego recíproco de gestos.

El espíritu es, sencillamente, el juego recíproco de tales gestos en la forma de símbolos significantes. Debemos recordar que el gesto existe solamente en su relación con la reacción, con la actitud. No habría palabras a menos de que existiesen dichas reacciones. El lenguaje no habría surgido jamás como una serie de simples términos arbitrarios adosados a ciertos estímulos. Las palabras han

surgido de una interrelación social. Uno de los cuentos de Gulliver se refiere a una comunidad en la que se creó una máquina dentro de la cual podían meterse mecánicamente las letras del alfabeto, en una interminable cantidad de combinaciones, y entonces los miembros de la comunidad se reunían en torno a ella para ver cómo se disponían las letras después de cada rotación, en la creencia de que podían surgir en la forma de la *Ilíada*, uno de los dramas de Shakespeare o alguna otra gran obra. La suposición, en este caso, sería la de que los símbolos tienen absoluta independencia de lo que nosotros denominamos su significación. Carece de fundamento: no puede haber símbolos si no hay reacciones. No habría pedido de socorro si no hubiese una tendencia a reaccionar a un grito de angustia. Esos símbolos significantes, en el sentido de una subserie de estímulos sociales que inician una reacción cooperativa, son los que, en cierto sentido, constituyen nuestro espíritu, siempre que no sólo el símbolo, sino también las reacciones, se encuentren en nuestra propia naturaleza. Lo que el ser humano ha logrado hacer es organizar la reacción a cierto símbolo que forma parte del acto social, de modo que adopta la actitud de la otra persona que coopera con él. Esto es lo que confiere un espíritu.

El centinela de un rebaño es el miembro de éste que tiene más sensibilidad que los demás al olor o al sonido. Ante la inminencia del peligro, rompe a correr antes que los demás, que entonces le siguen, en virtud de la tendencia del rebaño a correr todos juntos. Hay un estímulo social, un gesto, si se prefiere, al cual reaccionan todas las otras formas. La primera forma capta el olor antes que ninguna otra y echa a correr, y su carrera es el estímulo para que las otras corran también. Todo es externo; no está involucrado ningún proceso mental. El centinela no se considera como el individuo que tiene que dar la señal; simplemente, rompe a correr en un momento dado, y, así, hace que los demás corran también. Pero con un espíritu, el animal que da la señal adopta a su vez la actitud de los demás que reaccionan a ella. Sabe lo que significa su señal. Un hombre que grita "¡Fuego!" está en condiciones de provocar en sí la reacción que provoca en los demás. En la medida en que el hombre puede adoptar la actitud del otro —su actitud de reacción al fuego, su sensación de terror—, esa reacción a su propio grito será algo que convierta su conducta en una cuestión mental, en contraste con la conducta de los otros [18]. Pero lo único que ha sucedido aquí

[18] El lenguaje, en cuanto formado de símbolos significantes, es lo que nosotros entendemos por espíritu. El contenido de nuestro espíritu es: 1) conversación interna, la internalización de la conversación, desde el grupo social al individuo; 2) . . . imaginación. La imaginación debería ser considerada en relación con la conducta en la cual funciona (1931).

La imaginación desempeña en el acto precisamente el mismo papel que el hambre en el proceso de la alimentación (1912). ([Véase Ensayo Suplementario, I.])



es que lo que ocurre exteriormente en el rebaño se ha internalizado en la conducta del hombre. Existe la misma señal y la misma tendencia a reaccionar, pero el hombre no sólo puede dar la señal, sino que también le es posible provocar en sí la actitud de fuga aterrorizada, y gracias a que la provoca puede volver a su propia tendencia de provocar y contenerla. Puede reaccionar hacia sí mismo, al adoptar la actitud organizada de todo el grupo tratando de huir del peligro. No hay en eso nada más subjetivo que el hecho de que la reacción a su propio estímulo puede ser encontrada en su propia conducta, y de que puede utilizar la conversación de gestos que se lleva a cabo a fin de determinar su conducta. Si puede actuar de tal modo, le es posible establecer un control racional y, de tal manera, posibilitar una sociedad mucho más altamente organizada que de lo contrario. Este proceso no utiliza a un hombre dotado de una conciencia donde antes no la había, sino, más bien, a un individuo que incorpora todo el proceso social a su propia conducta. Esa capacidad, es claro, depende en primer lugar de que el símbolo sea tal que pueda reaccionar a él; y, por lo que sabemos, el gesto vocal ha sido la condición para el desarrollo de este tipo de símbolo. No sé decir si puede desarrollarse sin el gesto vocal.

Quiero estar seguro de que se entiende que el contenido puesto en el espíritu es sólo desarrollo y producto de la interacción social. Es un desarrollo de enorme importancia, y conduce a complejidades y complicaciones de la sociedad que está casi fuera de nuestro alcance el analizar, pero originariamente no es sino la adopción de la actitud del otro. En la medida en que el animal puede adoptar la actitud del otro y utilizar esa actitud para la fiscalización de su conducta, en esa medida tenemos lo que se denomina espíritu; y ese proceso es el único mecanismo involucrado en la aparición del espíritu.

No conozco ninguna manera en que la inteligencia o el espíritu pudiera surgir, a no ser mediante la internalización, por parte del individuo, de los procesos sociales de la experiencia y la conducta, es decir, mediante la internalización de la conversación de gestos significantes hecha posible por la adopción, por parte del individuo, de la actitud de otros individuos hacia él y hacia lo que se está pensando. Y si el espíritu o el pensamiento ha surgido de esa manera, entonces no

puede haber ni podría haber habido ningún espíritu ni pensamiento sin el lenguaje; y las primeras etapas del desarrollo del lenguaje deben de haber sido previas al desarrollo del espíritu o pensamiento.

## 25. El "yo" y el "mí" como fases de la persona [19]

Llegamos ahora a la posición de la persona o espíritu consciente de sí en la comunidad. Tal persona encuentra su expresión en la afirmación de sí, o en la dedicación de sí misma a la causa de la comunidad. La persona aparece como un nuevo tipo de individuo en el todo social. Existe un nuevo todo social debido a la aparición del tipo de espíritu individual que he descrito, y debido a la persona con su afirmación de sí misma o su identificación con la comunidad. La persona es la fase importante del desarrollo, porque tal sociedad sólo surge gracias a la posibilidad de la internalización de esa actitud social en las reacciones de toda la comunidad. El cambio que tiene lugar debido a dicha internalización de la conversación de gestos en la conducta del individuo, es un cambio que ocurre en la experiencia de todos los individuos componentes.

Por supuesto, ésos no son los únicos cambios que se producen en la comunidad. En la conversación ocurren cambios definidos, de los que nadie tiene conciencia. Es necesaria la investigación de los hombres de ciencia, para descubrir que tales procesos se han llevado a cabo. Esto rige también para otras fases de la organización humana. Ellas cambian, decimos, inconscientemente, tal como ha sido ilustrado en el estudio del mito que Wundt llevó a cabo en su *Völkerpsychologie*. El mito proporciona una explicación de la forma en que la organización se ha producido mientras carecía mayormente de orientación consciente —y esa clase de cambio ocurre continuamente. Tómese la actitud de una persona hacia una nueva moda. Puede que al principio sea de objeción. Al cabo de un tiempo llega a un punto en que piensa de sí misma adoptando esa nueva moda, advirtiendo las ropas de los escaparates y viéndose ataviada con ellas. El cambio se ha operado en ella sin que lo advirtiese. Hay, pues, un proceso por medio del cual el individuo, en interacción con otros, se torna inevitablemente como los otros para

[19] [Véase también "The Definition of the Physical", *University of Chicago Decennial Publications*, 1903, págs. 104 y ss.; "The Mechanism of Social Consciousness", *Journal of Philosophy*, IX (1912), págs. 401 y ss.; "The Social Self", *ibid.*, X (1913), págs. 374 y ss.]



hacer la misma cosa, sin que ese proceso aparezca en lo que llamamos conciencia. Adquirimos conciencia del proceso cuando adoptamos definidamente la actitud de los otros, y esta situación debe ser distinguida de la anterior. Quizás uno dice que no le interesa vestirse según cierta moda, sino que prefiere ser diferente; y luego incorpora a su propia conducta la actitud de los otros hacia él. Cuando una hormiga de otro hormiguero es introducida en un hormiguero de otra especie, éstas se lanzan contra ella y la hacen pedazos. La actitud de la comunidad humana puede ser la del individuo mismo, negándose a someterse porque adopta esa actitud común. El caso de la hormiga es una cuestión enteramente externa, pero en el individuo humano se trata de un asunto de adoptar las actitudes de los otros y de adaptarse o luchar. Este reconocimiento del individuo como persona, en el proceso de utilizar su conciencia de sí, es lo que le proporciona la actitud de afirmación de sí o la actitud de dedicación a la comunidad. Se ha convertido, entonces, en una persona definida. En ese caso de afirmación de sí existe una situación completamente distinta de la del miembro del rebaño, que quizá lo domina y que puede lanzarse salvajemente contra distintos componentes de él. Aquí, decimos, un individuo actúa instintivamente en cierta situación. En la sociedad humana tenemos un individuo que no sólo adopta su propia actitud, sino que además, en cierto sentido, adopta la actitud de sus súbditos; en la medida en que domina sabe qué puede esperar. Cuando tal cosa sucede en la experiencia de un individuo, se produce una distinta reacción con distintos acompañamientos emocionales, diferentes de los del caso del jefe de la manada. En el último hay simplemente ira y hostilidad; en el otro, la experiencia de la persona afirmándose conscientemente contra las otras personas, con la sensación de poderío, de dominación. En general, cuando la reacción de la comunidad se ha internalizado en el individuo, existe un nuevo valor en la experiencia y un nuevo orden de reacciones.

Hemos analizado la persona desde el punto de vista del "yo" y el "mí", representando el "mí" al grupo de actitudes que representa a otras de la comunidad, en especial a ese grupo de reacciones organizadas que hemos detallado al analizar el deporte, por un lado, y las instituciones sociales, por el otro. En tales situaciones existe cierto grupo organizado de actitudes que responden a cualquier acto social por parte del organismo individual. En cualquier proceso cooperativo, como el de la familia, el individuo provoca una reacción en los otros miembros del grupo. Pues bien, en la medida en que

dichas reacciones pueden ser provocadas en el individuo de modo que éste pueda reaccionar a ellas, en esa medida tendremos los contenidos que componen a la persona: el "otro" y el "yo". La distinción se expresa en nuestra experiencia en lo que llamamos el reconocimiento de los otros y el reconocimiento de nosotros en los otros. No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros. Sólo cuando adopta la actitud del otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona.

Nos referimos, por supuesto, a una situación social en cuanto distinta de simples reacciones orgánicas como los reflejos del organismo, algunos de los cuales ya analizamos, por ejemplo el caso en que una persona se adapta inconscientemente a las que la rodean. En esa experiencia no existe conciencia de sí. Uno logra la conciencia de sí sólo en la medida en que adopta la actitud del otro o se siente estimulado a adoptarla. Entonces se encuentra en posición de reaccionar en sí a esa actitud del otro. Supongamos que nos encontramos en una situación económica. Sólo cuando adoptamos la actitud del otro al hacernos una oferta, podemos expresarnos en la aceptación o declinación de tal oferta. Es una reacción de la persona, distinta de un ofrecimiento claramente automático que puede tener lugar sin la conciencia de sí. Un chiquillo nos mete en la mano un volante de publicidad, y nosotros lo tomamos sin conciencia definida de él o de nosotros mismos. Nuestro pensamiento puede estar en cualquier otra parte, pero el proceso se lleva a cabo. Lo mismo rige, es claro, en el cuidado de los niños. Los niños pequeños experimentan lo que llega hasta ellos, y se adaptan a ello en forma inmediata, sin que en su experiencia esté presente una persona.

Cuando aparece una persona, ella siempre involucra una experiencia de otra; no podría haber una experiencia de una persona simplemente por sí misma. La planta o el animal inferior reaccionan a su medio, pero no hay experiencia de una persona. Cuando una persona aparece en la experiencia, aparece en contraste con el otro, y hemos venido delineando la condición en que este otro aparece en la experiencia del animal humano, a saber, en la presencia de esa clase de estímulo, en la actividad cooperativa que provoca en el individuo la misma reacción que provoca en el otro. Cuando la reacción del otro se convierte en parte esencial de la experiencia o conducta del individuo; cuando adoptar la actitud del otro se torna parte esencial de su conducta, entonces el individuo aparece en su propia



experiencia como una persona; y mientras tal cosa no suceda no surgirá como persona.

Naturalmente, la sociedad racional no está limitada a ninguna serie específica de individuos. La actitud de la comunidad hacia nuestra reacción se internaliza en nosotros en términos de la significación de lo que estamos haciendo. Esto ocurre, en su más amplio grado, en el raciocinio universal, en la réplica que el mundo racional hace a nuestra afirmación. La significación es tan universal como la comunidad; está necesariamente involucrada en el carácter racional de dicha comunidad; es la reacción que el mundo compuesto de seres racionales tiene inevitablemente hacia nuestra afirmación. Incorporamos al mismo tiempo el objeto y a nosotros mismos a la experiencia, en términos de tal proceso; el otro aparece en nuestra experiencia en la medida en que adoptamos tal actitud organizada y generalizada.

Si uno se encuentra en la calle con una persona a la que no logra reconocer, la reacción hacia ella es la misma que hacia cualquier otro que sea miembro de la misma comunidad. La persona es el otro, el otro organizado, generalizado si se prefiere. Uno adopta su actitud, en contraste con la persona de uno. Si el otro se vuelve en una dirección, uno tiene que ir en otra dirección distinta. Y es la existencia dentro de sí de tal actitud lo que hace posible que uno sea una persona. Ello involucra algo que va más allá del hecho de volverse hacia la derecha, instintivamente, como decimos, sin conciencia de sí. Para tener conciencia de sí, uno tiene que tener la actitud del otro en su propio organismo, como controladora de lo que se va a hacer. Lo que aparece en la experiencia inmediata de la persona de uno, al adoptar tal actitud, es lo que nosotros denominamos el "mí". La persona que es capaz de mantenerse en la comunidad es reconocida en ésta, en la medida en que reconoce a los otros. Tal es la fase de la persona a la que me he referido llamándola el "mí".

Frente al "mí" está el "yo". El individuo no sólo tiene derechos: también tiene deberes. No sólo es un ciudadano, un miembro de la comunidad, sino que también reacciona a dicha comunidad, y su reacción a ella, como hemos visto en la conversación de gestos, la cambia. El "yo" es la reacción del individuo a la actitud de la comunidad, tal como dicha actitud aparece en su propia conciencia. A su vez, su reacción a esa actitud organizada cambia a ésta. Como hemos señalado, se trata de un cambio que no se encuentra presente en su experiencia hasta que tiene lugar. El "yo" aparece en nues-

tra experiencia en la memoria. Sólo después de haber actuado sabemos qué hemos hecho; sólo después de haber hablado sabemos qué hemos dicho. La adaptación a ese mundo organizado que está presente en nuestra naturaleza representa al "mí" y está constantemente allí. Pero si la reacción a él es de la naturaleza de la conversación de gestos, si crea una situación en cierto modo nueva, si uno defiende su aspecto del caso, si se afirma contra otros e insiste en que éstos adopten una distinta actitud hacia él, entonces ocurre algo importante que no estaba anteriormente presente en nuestra experiencia.

Las condiciones generales en que uno actúa pueden estar presentes en la experiencia, pero uno mismo ignora la manera en que reaccionará, así como el hombre de ciencia desconoce la hipótesis que extraerá del estudio de un problema. Suceden tales y cuales cosas que son contrarias a la teoría que se ha presentado. ¿Cómo se las explicará? Tómese el descubrimiento de que un grano de radio mantendría hirviendo una olla de agua y, aparentemente, no significaría gasto alguno de energía. Ahí sucede algo que contradice toda la teoría de la física hasta la concepción de la actividad del radio. El hombre de ciencia que tiene los hechos ante sí, se ve obligado a escoger alguna explicación. Sugiere que el átomo de radio se rompe, y, en consecuencia, libera energía. Según la teoría anterior, un átomo de radio era una cosa permanente, de la que no se podía obtener energía. Pero ahora, si se supone que el átomo mismo es un sistema que involucra una interrelación de energías, entonces la ruptura de tal sistema libera lo que es, relativamente, una enorme cantidad de energía. Lo que quiero señalar es que la idea le llega al hombre de ciencia, no está ya presente en su espíritu. Su espíritu, más bien, es el proceso de la aparición de esa idea. Una persona que defiende sus derechos en cierta ocasión, ha ensayado la situación, se provoca a sí misma y dice algo que ya está en su espíritu. Pero cuando se lo dijo por primera vez, no sabía lo que iba a decir. Se dijo entonces algo que era nuevo para ella, así como la hipótesis del hombre de ciencia es una novedad cuando se le ocurre.

Tal réplica nueva a la situación social involucrada en la serie de actitudes organizadas constituye el "yo", en contraste con el "mí". El "mí" es un individuo convencional, habitual. Está siempre presente. Tiene que tener los hábitos, las reacciones que todos tienen; de lo contrario, el individuo no podría ser un miembro de la comunidad. Pero el individuo reacciona constantemente a dicha comunidad organizada, expresándose a sí mismo, no necesariamente afirmándose en el sentido ofensivo, sino expresándose, siendo él mismo



en el proceso cooperativo que corresponde a cualquier comunidad. Las actitudes involucradas son extraídas del grupo, pero el individuo en quien se organizan tiene la oportunidad de darles una expresión que, quizás, nunca han tenido antes.

Esto plantea la duda general en cuanto a si puede aparecer algo nuevo [20]. Prácticamente, es claro, la novedad se da constantemente, y el reconocimiento de ello recibe su expresión, en términos más generales, en el concepto de emergencia. La emergencia involucra una reorganización, pero la reorganización introduce algo que no existía antes. La primera vez que se unen el oxígeno y el hidrógeno, emerge el agua. Ahora bien, el agua es una combinación de oxígeno e hidrógeno, pero el agua no se encontraba presente antes en los elementos separados. El concepto de emergencia es un concepto al que la filosofía reciente ha dado gran importancia. Si se contempla el mundo simplemente desde el punto de vista de una ecuación matemática en la que existe una absoluta igualdad de los distintos términos, entonces, por supuesto, no hay novedad. El mundo es simplemente una satisfacción de tal ecuación. Asígnese cualquier valor a $X$ y a $Y$ y la ecuación seguirá siendo tal. Las ecuaciones persisten, es cierto, pero en su persistencia surge en rigor algo que no existía antes. Por ejemplo, hay un grupo de individuos que tienen que trabajar juntos. En una sociedad, debe encontrarse en todos una serie de hábitos de reacción comunes, organizados, pero la forma en que los individuos actúan es lo que origina todas las diferencias individuales que caracterizan a las distintas personas. El hecho de que tengan que actuar de cierta manera común, no les priva de originalidad. El lenguaje común existe, pero se hace un distinto empleo del mismo en cada nuevo contacto entre personas; el elemento de novedad de la reconstrucción se da gracias a la reacción de los individuos hacia el grupo al cual pertenecen. Esa reconstrucción no es dada por anticipado, así como no lo es la hipótesis que el hombre de ciencia presenta en la explicación del problema. Ahora bien, esa reacción del individuo al "mí" organizado, el "mí" que en cierto sentido es simplemente un miembro de la comunidad, es la que representa al "yo" en la experiencia de la persona.

Los valores relativos del "mí" y el "yo" dependen de la situación. Si uno defiende su propiedad en la comunidad, es de importancia primaria el que sea un miembro de ella, porque su adopción de la

[20] [Cf. *The Philosophy of the Act*, parte III.]

actitud de los otros le garantiza el reconocimiento de sus propios derechos. Lo importante en esas circunstancias es ser un "mí". Ello le confiere su posición, le concede la dignidad de ser un miembro de la comunidad, constituye la fuente de su reacción emocional a los valores que le pertenecen como miembro de la comunidad. Es la base de su incorporación a la experiencia de otros.

En ocasiones es la reacción del ego o "yo" a una situación, la forma en que uno se expresa a sí mismo, lo que le proporciona una sensación de gran importancia. Uno se hace valer en cierta situación, y el énfasis reside en la reacción. La exigencia es de libertad con respecto a convenciones, a leyes dadas. Por supuesto, tal situación es posible sólo cuando el individuo recurre, por así decirlo, de una comunidad estrecha y restringida a una más amplia, es decir, mayor en el sentido lógico de poseer derechos que no estén tan restringidos. Uno se aparta de convenciones fijas que ya no tienen significación alguna en una comunidad en que los derechos serán públicamente reconocidos, y recurre a otros individuos, en la suposición de que existe un grupo de otros organizados que responden al llamado de uno —aun cuando este llamado sea hecho para la posteridad. En ese caso se trata de la actitud del "yo" en contraste con el "mí".

Ambos aspectos del "yo" y del "mí" son esenciales para la persona en su plena expresión. Uno debe adoptar la actitud de los otros de un grupo, a fin de pertenecer a la comunidad; tiene que emplear el mundo social exterior incorporado a sí, a fin de poder desarrollar pensamientos. Gracias a su relación con los otros de esa comunidad, gracias a los procesos sociales racionales que se llevan a cabo en dicha comunidad, tiene existencia como ciudadano. Por otra parte, el individuo reacciona constantemente a las actitudes sociales y cambia, en este proceso cooperativo, la comunidad misma a la cual pertenece. Tales cambios pueden ser modestos y triviales. Puede que uno no tenga nada que decir, aunque le lleve mucho tiempo decirlo. Y, sin embargo, se lleva a cabo cierta proporción de adaptación y readaptación. Hablamos de una persona considerándola un individuo convencional; sus ideas son exactamente las mismas que las de sus prójimos; dadas las circunstancias, es apenas algo más que un "mí"; sus adaptaciones son sólo las leves adaptaciones que ocurren, como decimos, inconscientemente. En contraste, está la persona que tiene una personalidad definida, que replica a la actitud organizada en una forma que la convierte en



una diferencia significante. En tal persona, el "yo" es la fase más importante de la experiencia. Esas dos fases que aparecen constantemente son las fases importantes de la persona [21].

## 26. La realización de la persona en la situación social

Hay todavía otra fase del desarrollo de la persona que es preciso presentar más detalladamente: la realización de la persona en la situación social en la cual surge.

He afirmado que la persona aparece en la experiencia esencialmente como un "mí" con la organización de la comunidad a la que pertenece. Esta organización, por supuesto, se expresa en las dotes particulares y en la especial situación social del individuo. Éste es un miembro de la comunidad, pero es una parte especial de la comunidad, con una herencia y una posición especiales que le distinguen de todos los demás. Es lo que es en cuanto miembro de dicha comunidad, y las materias primas de que nace ese individuo especial no constituirían una persona, a no ser por la relación del individuo con la comunidad de la cual forma parte. Así, él tiene conciencia de sí mismo como tal, y esto no sólo en la ciudadanía política, o en su condición de miembro de grupos en los que participa, sino también desde el punto de vista del pensamiento reflexivo. Es miembro de la comunidad de los pensadores cuya literatura lee, y a la cual puede contribuir con sus propios pensamientos publicados. Pertenece a una sociedad de todos los seres racionales, y la racionalidad que identifica consigo mismo involucra un continuo intercambio social. La más amplia comunidad en la que se encuentra el individuo, la que está en todas partes, en todos y para todos, es el mundo del pensamiento en cuanto tal. Es miembro de dicha sociedad, y es lo que es en cuanto tal miembro.

El hecho de que todas las personas estén constituídas por procesos sociales, o en términos de ellos, y que sean reflejos individuales de ellos —o más bien, de esa pauta de conducta organizada que ellos

[21] Los psicólogos tratan, en general, de los procesos involucrados en lo que denominamos "percepción", pero han omitido mayormente de la explicación el carácter de la persona. La importancia de la persona ha penetrado en la psicología, principalmente gracias al patólogo. Las disociaciones han concentrado la atención sobre la persona y demostrado cuán absolutamente fundamental es ese carácter social del espíritu. Lo que constituye la personalidad reside en esa especie de toma y daca entre los miembros de un grupo ocupados en un proceso cooperativo. Es esta actividad la que ha llevado hasta el animal humano inteligente.

exhiben y que las personas aprehenden en sus respectivas estructuras—, no es en modo alguno incompatible con el hecho de que todas las personas individuales tienen su individualidad peculiar, su propia pauta única, ni destruye tal hecho. Porque cada persona individual, dentro de ese proceso, si bien refleja en su estructura organizada la pauta de conducta de dicho proceso en cuanto un todo, lo hace desde su punto de vista particular y único dentro de dicho proceso y, de tal modo, refleja en su estructura organizada un aspecto o perspectiva de toda esa pauta social de conducta, distinta de la que se refleja en la estructura organizada de cualquier otra persona individual que existe dentro de ese proceso (así como toda mónada del universo leibniziano refleja ese universo desde un punto de vista distinto y, por lo tanto, refleja un distinto aspecto o perspectiva de dicho universo). En otras palabras, la estructura organizada de cada persona individual, dentro del proceso social de experiencia y conducta, refleja la pauta de relaciones organizadas de dicho proceso en cuanto un todo y está constituída por dicha pauta. Pero cada estructura de persona individual refleja un distinto aspecto o perspectiva de esa pauta de relaciones, y está constituída por esa pauta, porque cada estructura refleja esa pauta de relaciones desde su punto de vista único; y, así, el origen social y constitución comunes de las personas individuales y de sus estructuras no excluye la existencia de amplias diferencias y variaciones individuales entre ellas, ni contradice la individualidad peculiar y más o menos distintiva que cada una de ellas posee en realidad. Toda persona individual, dentro de una sociedad o comunidad social dada, refleja en su estructura organizada toda la pauta de relaciones de la conducta social organizada que dicha sociedad o comunidad exhibe o pone en práctica, y su estructura organizada está constituída por el mencionado molde; pero puesto que cada una de esas personas individuales refleja un aspecto o perspectiva distinto, único, de esa pauta en su perspectiva, desde su lugar o punto de vista particular y único dentro del proceso total de conducta social organizada que exhibe esa pauta —es decir, puesto que cada uno está diferente o singularmente relacionado con ese proceso total y ocupa en él su propio foco, esencialmente único, de relaciones—, la estructura de cada uno está constituída por esa pauta de un modo distinto del que está constituída la estructura de cualquier otro.

El individuo, como hemos visto, reacciona continuamente contra esta sociedad. Cada adaptación involucra algún tipo de cambio en la comunidad a la cual el individuo se adapta. Y este cambio, es claro, puede ser muy importante. Tómese la más amplia comunidad que podamos presentar, la comunidad racional representada en el llamado raciocinio universal. Hasta una época relativamente reciente, la forma de tal comunidad era la de un mundo aristotélico. Pero hombres de Norteamérica, Inglaterra, Italia, Alemania y Francia han cambiado considerablemente la estructura de ese mundo, introduciendo una lógica de relaciones múltiples en el lugar de la relación aristotélica de sustancia y atributo. Otro cambio fundamental ha tenido lugar en la forma del mundo, gracias a la reacción de un individuo: Einstein. Las grandes figuras de la historia provocan cambios fundamentalísimos. Estos cambios profundos que se producen gracias a la acción de espíritus individuales, son sólo la expresión extrema de los que se llevan a cabo continuamente debido a reacciones que no son simplemente las de un "mí", sino las de un "yo". Estos cambios tienen lugar gradualmente y más o menos imperceptiblemente. Sabemos que cuando pasamos de un período histórico a otro se han producido cambios fundamentales, y sabemos que tales cambios son debidos a las reacciones de los distintos individuos. Sólo podemos reconocer el efecto final, pero las diferencias se deben a los gestos de los innúmeros individuos que cambian realmente la situación en que se encuentran, aunque los cambios específicos sean demasiado minúsculos para que los identifiquemos. Como he señalado, el ego o "yo" que es responsable por los cambios de esa clase, aparece en la experiencia sólo después de que ha tenido lugar su reacción. Sólo después de haber pronunciado la palabra que estamos diciendo, nos reconocemos como la persona que la ha pronunciado, como esa persona particular que dice esa cosa particular; sólo después de haber hecho lo que vamos a hacer, tenemos conciencia de lo que estamos haciendo. Por muy cuidadosamente que planeemos el futuro, éste es siempre distinto de lo que podemos prever, y este algo que continuamente incorporamos y agregamos es lo que identificamos con la persona que aparece en el plano de nuestra experiencia sólo después de la completación del acto.

En algunos sentidos, es claro, podemos determinar qué está por hacer la persona. Podemos aceptar ciertas responsabilidades por anticipado. Uno firma contratos y hace promesas, y se siente obligado por ellos. La situación puede cambiar, el acto puede ser distinto de lo que el individuo pensaba llevar a cabo, pero está ligado al contrato que ha firmado. Tiene que hacer ciertas cosas a fin de continuar siendo miembro de la comunidad. En los deberes de lo

que llamamos conducta racional, en nuestra adaptación a un mundo en el que prevalecen las leyes de la naturaleza y la economía y los sistemas políticos, podemos analizar lo que ocurrirá y aceptar la responsabilidad de lo que vamos a hacer, y, sin embargo, la persona real que aparece en el acto espera a la completación del acto mismo. Ahora bien, este acto vivo es el que nunca penetra directamente en la experiencia reflexiva. Sólo después de que ha tenido lugar el acto, podemos apresarlo en nuestra memoria y ubicarlo en términos de lo que hemos hecho. Podemos decir que es ese "yo" el que continuamente estamos tratando de realizar, y de realizar mediante la conducta misma. Uno no lo tiene nunca completamente ante sí. A veces alguien puede decirnos algo sobre nosotros mismos de lo cual no teníamos conciencia. Uno nunca está seguro de sí, y se asombra a sí propio con su conducta tanto como asombra a otras personas.

Las posibilidades de nuestra naturaleza, esos tipos de energía que William James indicó con tanto placer, son posibilidades de la persona que están más allá de nuestra captación inmediata. No sabemos qué son. Obtenemos gran parte de nuestro goce con las novelas, las películas cinematográficas, el arte, poniendo en libertad, por lo menos en la imaginación, capacidades que nos pertenecen, o que queremos que nos pertenezcan. Los complejos de inferioridad surgen de la existencia en la persona de necesidades que querríamos satisfacer; al no poder hacerlo, nos adaptamos a ellas mediante los llamados complejos de inferioridad. Las posibilidades del "yo" corresponden a lo que realmente está sucediendo, teniendo lugar, y son, en cierto sentido, la parte más fascinadora de nuestra experiencia. Es en ellas donde surge la novedad, y en ellas están ubicados nuestros más importantes valores. En cierto sentido, continuamente buscamos la realización de esa persona.

Hay varias formas en que podemos realizar esa persona. Puesto que se trata de una persona social, es una persona realizada en su relación con otras. Tiene que ser reconocida por otras, para tener los valores que queremos que le pertenezcan. En cierto sentido, se realiza a sí misma gracias a su superioridad con respecto a otros, del mismo modo que reconoce sus inferioridades cotejada con otros. Los complejos de inferioridad son las situaciones inversas a esos sentimientos de superioridad que alentamos con referencia a nosotros, en contraste con las personas que nos rodean. Es interesante penetrar en la propia conciencia íntima y encontrar aquello de lo cual tenemos tendencia a depender para mantener nuestro autorrespeto. Naturalmente, hay cimientos profundos y sólidos. Uno cumple con su palabra, hace frente a sus obligaciones; y ello proporciona una base para el respeto de sí. Pero son caracteres que prevalecen en la mayoría de los miembros de la comunidad con los cuales tenemos relaciones. Siempre fracasamos en ciertos puntos, pero en general somos gente que cumple con su palabra. Pertenecemos a la comunidad, y nuestro autorrespeto depende de que nos reconozcamos como tales individuos que se respetan a sí mismos. Pero eso no nos basta, puesto que queremos reconocernos en nuestras diferencias con respecto a las otras personas. Tenemos, por supuesto, una situación económica y social específica que nos permite distinguirnos de tal modo. También tenemos, hasta cierto punto, posiciones, en distintos grupos, que nos proporcionan un medio de autoidentificación, pero detrás de estas cuestiones hay una sensación de que existen cosas que hacemos mejor que otras personas. Es sumamente interesante estudiar estas superioridades, muchas de ellas triviales, pero de gran importancia para nosotros. Podemos analizar las formas de hablar o de vestirnos, la capacidad para recordar, esto, aquello y lo de más allá, pero siempre es algo en que nos destacamos de otras personas. Tenemos cuidado, es claro, de no jactarnos nosotros mismos. Nos tomamos grandes trabajos para encubrir semejante situación; pero en realidad nos sentimos grandemente complacidos. Entre los niños y entre las comunidades primitivas, esas superioridades son exhibidas y la persona se jacta de ellas; pero asimismo en nuestros grupos más avanzados existen como formas esenciales de realizar la propia persona, y no se las debe identificar con lo que denominamos expresión de la persona egoísta o egocéntrica. Una persona puede ser tan sincera como se quiera en materia de dólares y centavos o esfuerzos, y puede ser sincera en su reconocimiento de los éxitos de otras personas y de su complacencia con ellos, pero eso no le impedirá que goce con sus propias habilidades y obtenga una satisfacción especial de sus propios éxitos.



Esta sensación de superioridad no representa necesariamente al tipo desagradable de carácter asertivo, ni significa que la persona quiera rebajar a otros individuos a fin de conseguir una posición más elevada. Ésa es la forma que tal realización de sí mismo aparenta tomar, para decir lo menos, y todos nosotros reconocemos esa forma, no simplemente como infortunada, sino como más o menos moralmente despreciable. Pero existe una exigencia, una exigencia constante, para realizar la propia persona en alguna clase

de superioridad sobre los que nos rodean. Aparece quizá más definidamente en situaciones como aquellas a las que me he referido y que son las cosas más difíciles de explicar. Existe cierto placer en las desdichas de otras personas, especialmente de las que están concentradas en torno de su personalidad. Encuentra su expresión en lo que denominamos murmuraciones, incluso murmuraciones malévolas. Tenemos que estar en guardia contra ellas. Podemos relacionar un acontecimiento con una pena real, y, sin embargo, siempre hay cierta satisfacción en algo que le ha ocurrido a otra persona pero no a nosotros.

Ésta es la misma actitud que la involucrada en la gracia de que alguien tropiece y caiga. En la risa que produce esa situación, hay cierta liberación del esfuerzo que no tenemos que hacer para levantarnos. Es una reacción directa, una reacción que subyace a lo que llamamos conciencia de sí, y el humorismo de la misma no acompaña al placer por los sufrimientos de la otra persona. Si una persona se quiebra una pierna, podemos simpatizar con ella, pero, en fin de cuentas, fué gracioso verla esparrancada en el suelo. Por así decirlo, comenzamos a caer con ella y a levantarnos después de que ha caído, y nuestra teoría de la risa es que se trata de una liberación de esa tendencia inmediata a sorprendernos en esas condiciones. Nos hemos identificado con la otra persona, adoptado su actitud. Dicha actitud involucra un intenso esfuerzo que no tenemos que hacer, y la liberación de ese esfuerzo se expresa en risa. La risa es la forma en que el "yo", por así decirlo, reacciona en esas condiciones. El individuo probablemente pone manos a la obra para ayudar a la otra persona a levantarse, pero hubo en la reacción un elemento que se expresó en la sensación de superioridad de la persona que no perdió el pie con respecto a la que cayó en la acera. Pues bien, la situación general no se encuentra simplemente bajo condiciones físicas, sino que es igualmente evidente en la comunidad cuando una persona comete un *faux pas;* ahí también tenemos la misma sensación de diversión y superioridad.

Quiero destacar en estos ejemplos la diferencia existente entre la actitud ingenua del "yo" y la actitud más complicada del "mí". Uno se comporta con perfecta corrección, suprime su carcajada, se apresura a poner de pie nuevamente a la persona caída. Ésa es la actitud social del "mí" en comparación con la del "yo", que goza con la situación, pero que goza, diremos, en cierta forma inofensiva. No hay nada de maligno en ello, y aun en las situaciones en que uno siente cierta satisfacción en enterarse de escándalos y dificultades



más graves, hay una actitud que involucra el sentimiento de superioridad y que al mismo tiempo no entraña malignidad alguna. Podemos tener sumo cuidado con lo que decimos, pero aun así existe la actitud de la persona que en cierto modo se siente superior en esas condiciones: no hemos hecho esa cosa embarazosa, nos hemos librado de ella.

El sentimiento de superioridad es magnificado cuando pertenece a una persona que se identifica con el grupo. Se agrava en nuestro patriotismo, en el que legitimizamos una afirmación de superioridad que no admitiríamos en las situaciones a que me he referido. Parece ser perfectamente legítimo afirmar la superioridad de la nación a que uno pertenece, con respecto a las demás naciones; describir la conducta de otras naciones con tintas sombrías a fin de destacar los valores de la conducta de los que componen nuestra propia nación. Y esto es igualmente cierto en política y religión, en la preferencia de una secta por encima de las demás. Esto ocupó, en el primer período, de las guerras religiosas, el lugar de las expresiones de nacionalismo exclusivo. Uno pertenecía a un grupo superior a todos los otros, y podía hacerse valer confiadamente porque tenía a Dios de su parte. Ahí encontramos una situación en la cual parecía ser perfectamente legítimo afirmar esa clase de superioridad que acompaña a la conciencia de sí y que, en cierto sentido, parece ser esencial para la conciencia de sí. Naturalmente, ella no se limita al nacionalismo y al patriotismo. Todos creemos que el grupo en que nos encontramos es superior a todos los demás grupos. Podemos unirnos a los miembros para un chismorreo que con cualquier otra persona o cualquier otro grupo sería imposible. El liderazgo, por supuesto, desempeña su papel, puesto que el entusiasmo por los que tienen una posición elevada entre nosotros nos ayuda a la organización del grupo; pero, en conjunto, dependemos de un reconocimiento común de que los otros no son tan buenos como nosotros.

El sentimiento de superioridad de grupo se explica en general en términos de la organización del grupo. Los grupos sobrevivieron en el pasado en la medida en que se organizaron contra un enemigo común. Se mantienen gracias a que han actuado como una unidad contra el enemigo común: tal es la explicación desde el punto de vista de la supervivencia del más apto, de la comunidad que está organizada más satisfactoriamente. Por cierto que es la forma más sencilla de reunirse, y puede que sea una explicación adecuada.

Si uno posee una legítima superioridad, se trata de una superioridad que descansa sobre la ejecución de funciones definidas. Uno

es un buen cirujano, un buen abogado, y puede enorgullecerse de su superioridad, pero es una superioridad de la cual hace uso. Y cuando la emplea realmente en la comunidad a la que pertenece, ella pierde el elemento de egoísmo en que pensamos cuando pensamos en una persona que se jacta simplemente de su superioridad sobre alguna otra. He estado poniendo el acento en el otro aspecto, porque a veces lo encubrimos en nuestra experiencia. Pero cuando el sentimiento de superioridad se incorpora a una expresión funcional, entonces se hace, no solamente legítimo, sino que es la forma en que los individuos cambian las situaciones en que viven. Cambiamos las cosas gracias a las capacidades que tenemos y otras personas no tienen. Tal capacidad es la que nos torna eficaces. La actitud inmediata lleva en sí un sentimiento de superioridad, de mantener la persona. La superioridad no es la meta que tenemos a la vista. Es un medio para la conservación de la persona. Tenemos que distinguirnos de otros, y ello se logra haciendo algo que los demás no pueden hacer o no pueden hacer tan bien.

Ahora bien, poder aferrarnos a nosotros mismos en nuestras peculiaridades es algo encantador. Si se toma simplemente en la forma tosca de la persona que alardea de sí, entonces queda en exhibición un aspecto desagradable y bajo. Pero si es una expresión que se incorpora a las funciones que sostiene, entonces pierde ese carácter. Suponemos que tal será el resultado definitivo de las expresiones de nacionalismo. Las naciones tendrían que estar en condiciones de expresarse en la forma funcional en que lo hace el profesional. En la Liga de las Naciones se encuentra el comienzo de tal organización. Una nación reconoce ciertas cosas que tiene que hacer como miembro de una comunidad de naciones. Incluso el sistema de mandatos pone por lo menos un aspecto funcional en la acción de la nación dirigente, y no un aspecto que sea meramente una expresión de poderío.

## 27. Las contribuciones del "yo" y el "mí"

He estado tratando de distinguir entre el "yo" y el "mí" como fases distintas de la persona. El "mí", decimos, responde a las actitudes organizadas de los otros, que nosotros asumimos definidamente, y que, en consecuencia, determinan nuestra conducta en la medida en que ella es de un carácter autoconsciente. Y bien, el "mí" puede ser considerado como dador de la forma del "yo". La novedad aparece en la acción del "yo", pero la estructura, la forma de la persona, es convencional.



Esta forma convencional puede ser reducida a un mínimo. En la actitud del artista, donde hay creación artística, el énfasis puesto sobre el elemento de novedad es llevado al límite. Esta exigencia de lo no convencional es especialmente advertible en el arte moderno. En él se supone que el artista debe apartarse de la convención; se cree que una parte de la expresión artística reside en la ruptura con la convención. Naturalmente, tal actitud no es esencial para la función artística, y probablemente jamás ocurre en la forma extrema en que tan frecuentemente es proclamada. Tómese a ciertos artistas del pasado. En el mundo griego los artistas eran, en cierto sentido, los supremos artesanos. Lo que ellos debían hacer era más o menos establecido por la comunidad y aceptado por ellos, como, por ejemplo, la expresión de las figuras heroicas, de ciertas deidades, la erección de los templos. Las reglas definidas eran aceptadas como esenciales para la expresión. Y sin embargo el artista introducía en ésta la originalidad que distingue a un artista de otro. En el caso del artista, el énfasis en lo que es anticonvencional, en lo que no está en la estructura del "mí", es llevado tan lejos, quizá, como se lo puede llevar.

Ese mismo énfasis aparece también en ciertos tipos de conducta impulsiva. La conducta impulsiva es conducta no controlada. La estructura del "mí" no determina en dicha conducta la expresión del "yo". Si usamos una expresión freudiana, el "mí" es en cierto sentido un censor. Determina la clase de expresión que puede tener lugar, prepara el escenario y da el pie. En el caso de la conducta impulsiva, esta estructura del "mí" involucrada en la situación no proporciona tal control en ninguna proporción semejante. Tómese la situación de la afirmación de sí, en que la persona se hace valer simplemente sobre otros, y supóngase que la tensión emocional es tal que son dejadas de lado las formalidades de la cortesía social en la conducta legítima, de modo que la persona se expresa violentamente. En ese caso, el "mí" es determinado por la situación. Hay ciertos campos reconocidos dentro de los cuales puede hacerse valer un individuo, ciertos derechos que le corresponden dentro de esos límites. Pero que la tensión se torne demasiado grande, y los límites no son observados y el individuo se hace valer quizás en una forma violenta. Entonces el "yo" es el elemento que domina sobre el "mí". En lo que consideramos circunstancias normales, la forma en que actúa un individuo es determinada por su adopción de

la actitud de los otros del grupo, pero si al individuo no se le concede la oportunidad de elevarse en comparación con la gente, como no se le concede a un niño a quien se le niegan relaciones con otras personas, entonces se produce una situación en que la reacción no es controlada.

El control social[22] es la expresión del "mí" en comparación con la expresión del "yo". Establece los límites, proporciona la determinación que permite al "yo", por así decirlo, emplear el "mí" como el medio para llevar a cabo la empresa en que todos están interesados. Donde las personas son mantenidas fuera o más allá de esa clase de expresión organizada, surge una situación en que el control social está ausente. En la psicología colectiva más o menos fantástica formulada por Freud, los estudiosos encaran la vida sexual y la afirmación de sí en sus formas violentas. La situación normal, empero, involucra una reacción del individuo en una situación socialmente determinada, pero a la que él aporta sus propias reacciones como un "yo". La reacción, en la experiencia del individuo, es una expresión con la cual se identifica la persona. Es dicha reacción la que le eleva por encima del individuo institucionalizado.

Como he dicho antes, una institución, después de todo, no es más que una organización de actitudes que todos llevamos adentro, las actitudes organizadas de los otros, que controlan y determinan la conducta. Pues bien, este individuo institucionalizado es, o debería ser, el medio por el cual el individuo se expresa a sí mismo a su manera, porque tal expresión individual es lo que se identifica con la persona en los valores esenciales a ésta y que surgen de ésta. Hablar de esos valores como surgidos de la persona, no les confiere el carácter del egoísmo, porque en las condiciones normales a que nos referimos, el individuo hace su contribución a una empresa común. El jugador de béisbol que efectúa una jugada brillante, está haciendo el juego que le exigen los nueve del equipo a que pertenece. Juega para su bando. Por supuesto, un hombre puede jugar para la galería, puede tener más interés en hacer una jugada brillante que en ayudar a los nueve a ganar, así como el cirujano puede llevar a cabo una operación brillante y sacrificar al paciente. Pero en condiciones normales, la contribución del individuo recibe su expresión en los procesos sociales involucrados en el acto, de modo que la agregación de los valores a la persona no representa egoísmo. La otra situación en que la persona, en su expresión, explota en algún sentido al grupo o sociedad al cual pertenece, es la situación establecida por una persona estrecha, por decirlo así, que se aprovecha de todo el grupo para buscar su propia satisfacción. E incluso tal persona es una cuestión social. Distinguimos muy definidamente entre el hombre egoísta y el hombre impulsivo. El hombre que pierde los estribos y derriba a otro puede ser un hombre sumamente abnegado. No es necesariamente una persona que utilice cierta situación con vistas a sus propios intereses. Este último caso involucra a una persona estrecha que no se relaciona con el grupo social del que forma parte.

Los valores se agregan definidamente a esa expresión de la persona que es peculiar a la persona; y lo que es peculiar a la persona es lo que ésta llama suyo propio. Y, sin embargo, ese valor reside en la situación social y no existiría aparte de ella. Es la contribución del individuo a la situación, aun cuando el valor prevalezca sólo en la situación social.

Por cierto que buscamos esa clase de expresión que es la expresión de sí mismo. Cuando un individuo se siente acorralado, reconoce la necesidad de lograr una situación en que se le presente una oportunidad para hacer su contribución a la empresa, y no simplemente para ser el "mí" convencionalizado. En una persona que lleva a cabo una tarea rutinaria, ésta conduce a una reacción contra la máquina y a la exigencia de que tal tipo de trabajo de rutina ocupe su lugar en el proceso social total. Naturalmente, existe cierta proporción de verdadera salud mental y física, una parte esencialísima de la vida de uno, involucrada en la ejecución de trabajo rutinario. Uno puede muy bien cumplir de un modo más o menos mecánico con ciertos procesos en que su contribución es sumamente pequeña, y encontrarse en mejor situación gracias a ello. Hombres como John Stuart Mill han podido llevar a cabo tareas rutinarias durante cierta parte del día y luego dedicarse al trabajo original por el resto de la jornada. Una persona que no puede hacer cierta cantidad de trabajo estereotipado, no es un individuo sano. Tanto la salud del individuo como la estabilidad de la sociedad exigen una cantidad considerable de tal trabajo. La reacción a la industria mecánica exige simplemente la restricción del tiempo dedicado a ella, pero

[22] [Sobre el tema del control social véase "The Genesis of the Self and Social Control", *International Journal of Ethics*, XXXV (1924-25), páginas 251 y ss.; "The Working Hypothesis in Social Reform", *American Journal of Sociology*, V (1899-1900), págs. 367 y ss.; "The Psychology of Punitive Justice", *ibid.*, XXIII (1917-18), págs. 577 y ss.]

no involucra su abolición total. Ello no obstante, y admitiendo esto, debe de haber alguna forma en que el individuo pueda expresarse. Las situaciones en que es posible lograr esta clase de expresión parecen ser especialmente preciosas; me refiero a las situaciones en que el individuo queda en condiciones de hacer algo por su cuenta, en las que puede hacerse cargo de la responsabilidad y llevar a cabo cosas a su modo, con una oportunidad para pensar sus propios pensamientos. Esas situaciones sociales en que la estructura del "mí", por el momento, es tal que el individuo recibe una oportunidad para esa clase de expresión de la persona, proporcionan algunas de las experiencias más excitantes y placenteras.

Dichas experiencias pueden tener lugar en una forma que represente degradación, o en una forma que constituye la aparición de valores más elevados. La chusma proporciona una situación en que el "mí" es tal que, simplemente, respalda y acentúa la clase más violenta de expresión impulsiva. Esta tendencia está profundamente arraigada en la naturaleza humana. Resulta sorprendente la proporción del "yo" de los enfermos que está constituída por las narraciones de asesinatos. Por supuesto, en el relato mismo es la búsqueda del asesino lo que representa el punto focal del interés; pero esa búsqueda lo retrotrae a uno a la actitud de venganza de la comunidad primitiva. En la narración de crímenes uno tiene al verdadero asesino, lo persigue y lo lleva ante la justicia. Tales expresiones pueden involucrar degradación de la persona. En situaciones que representan la defensa de un país, puede prevalecer una actitud de populacho o una actitud moral sumamente elevada, según el individuo. La situación en que uno puede abandonarse, en que la estructura misma del "mí" abre la puerta al "yo", es favorable para la expresión de sí. Me refiero a la situación en que uno puede sentarse junto a un amigo y decirle lo que piensa acerca de otro individuo. Abandonándose de ese modo, se obtiene satisfacción. Lo que en otras circunstancias uno no diría ni se permitiría siquiera pensar, es dicho en ese caso con toda naturalidad. Si uno integra un grupo que piensa como uno, entonces puede llegar a extremos que sorprendan a la persona misma. En la mencionada situación, el "mí" está definidamente constituído por las relaciones sociales. Ahora bien, si tal situación abre la puerta a la expresión impulsiva, uno obtiene una satisfacción especial, elevada o baja, la fuente de la cual es el valor que se agrega a la expresión del "yo" en el proceso social.



## 28. La creatividad social de la persona emergente

Hemos estado analizando el valor que se concentra en torno a la persona, especialmente el involucrado en el "yo", en comparación con el involucrado en el "mí". El "mí" es esencialmente un miembro del grupo social y representa, por lo tanto, el valor del grupo, la clase de experiencia que el grupo hace posible. Sus valores son los valores que pertenecen a la sociedad. En cierto sentido, tales valores son supremos. Son los que en ciertas condiciones morales y religiosas extremas exigen el sacrificio de la persona en bien del conjunto. Sin esa estructura de cosas, la vida de la persona se tornaría imposible. Tales son las condiciones en que surge esa aparente paradoja: la de que el individuo se sacrifica por el todo que hace posible su vida como persona. Así como no podría haber conciencia individual sino en un grupo social, así el individuo, en cierto sentido, no está dispuesto a vivir en determinadas condiciones que involucrarían el suicidio de la persona en su proceso de realización. En contraste con esa situación, nos hemos referido a los valores que acompañan al "yo" más especialmente que al "mí", los valores que se encuentran en la actitud inmediata del artista, el inventor, el hombre de ciencia en su descubrimiento: en general, en la acción del "yo" que no puede ser calculada y que representa una reconstrucción de la sociedad, y, por lo tanto, del "mí" que pertenece a dicha sociedad. Es la fase de la experiencia que se encuentra en el "yo", y los valores que la acompañan son los correspondientes a ese tipo de experiencia en cuanto tal. Estos valores no son peculiares al artista, al inventor y al descubridor científico, sino que corresponden a la experiencia de todas las personas en que existe un "yo" que responde al "mí".

La reacción del "yo" involucra adaptación, pero una adaptación que afecta, no sólo a la persona, sino también al medio social que ayuda a constituir a la persona; es decir: involucra un punto de vista de la evolución en el cual el individuo afecta a su propio medio al mismo tiempo que es afectado por éste. Una explicación de la evolución, corriente en un período anterior, suponía simplemente el efecto de un medio sobre el protoplasma vivo organizado, amoldándolo en algún sentido al mundo en que tenía que vivir. Según ese punto de vista, el individuo es realmente pasivo en relación con las influencias que lo afectan constantemente. Pero ahora es preciso reconocer que el carácter del organismo es un determinan-

te de su medio. Hablamos de la simple sensibilidad considerándola existente por sí misma, olvidando que se trata siempre de una sensibilidad a ciertos tipos de estímulos. En términos de su sensibilidad, el individuo escoge un medio, no exactamente en el sentido en que una persona elige una ciudad o un país o un clima especial para vivir, sino en el sentido de que encuentra las características a las que puede reaccionar y emplea las experiencias resultantes de modo de obtener ciertos resultados orgánicos que le son esenciales para su proceso vital continuado. Por lo tanto, en cierto sentido el organismo establece su ambiente en términos de medios y fines. Ese tipo de determinación del ambiente es, por supuesto, tan real como el efecto del ambiente sobre la forma. Cuando una forma desarrolla la capacidad —de cualquier modo que ello suceda— de hacer frente a partes del medio que sus progenitores no podían encarar, ha creado, en ese grado, un nuevo medio para sí. El buey que tiene un órgano digestivo capaz de tratar la hierba como un alimento, agrega un nuevo alimento, y, al hacerlo, agrega un nuevo objeto. La sustancia que no era alimento antes, se convierte ahora en él. El medio de la especie se ha ampliado. El organismo, en un sentido real, es determinante de su medio. Se trata de una situación en que hay acción y reacción, y una adaptación que cambia a la especie debe, también, cambiar el medio.

Cuando el hombre se adapta a cierto medio, se convierte en un individuo distinto; pero al hacerse un individuo diferente, ha afectado a la comunidad en que vive. Podrá tratarse de un efecto leve, pero en la medida en que se ha adaptado, las adaptaciones han cambiado la clase de medio ante el cual puede reaccionar, y, en consecuencia, el mundo es un mundo distinto. Siempre existe una relación mutua entre individuo y la comunidad en que el individuo vive. Nuestro reconocimiento de tal cosa, en condiciones corrientes, se limita a grupos sociales relativamente pequeños, porque entonces un individuo no puede ingresar en el grupo sin cambiar, en cierto grado, el carácter de la organización. La gente tiene que adaptarse a él tanto como él se adapta a ella. Puede ello parecer el moldeo del individuo por las fuerzas que le rodean, pero, del mismo modo, la sociedad cambia en ese proceso, y se convierte, hasta cierto punto, en una sociedad diferente. El cambio puede ser deseable o indeseable, pero tiene lugar inevitablemente.

Esta relación del individuo con la comunidad se torna evidente cuando obtenemos espíritus que con su advenimiento hacen de la sociedad más amplia una sociedad palpablemente distinta. Las personas de gran espíritu y gran carácter han cambiado notoriamente las comunidades frente a las cuales reaccionaban. Las llamamos dirigentes, líderes, etc., pero ellas no hacen más que llevar a la enésima potencia ese cambio de la comunidad que lleva a cabo el individuo que se convierte en parte de ésta, que pertenece a ella[23]. Los grandes caracteres han sido los que, siendo lo que eran en la comunidad, hicieron que ésta fuese distinta. Han agrandado y enriquecido a la comunidad. Figuras como los grandes personajes religiosos de la historia han aumentado enormemente, por su intervención como miembros, el tamaño posible de la comunidad misma. Jesús generalizó la concepción de la comunidad en términos de la familia, en una afirmación como la del prójimo de las parábolas. Incluso el hombre que se encuentra fuera de la comunidad adoptará ahora hacia ésta la actitud familiar generalizada, y hará que los que de tal modo se ponen en relación con él se conviertan en miembros de la comunidad a la cual él pertenece, la comunidad de una religión universal. El cambio de la comunidad gracias a la actitud del individuo se hace, es claro, especialmente impresionante y eficaz en la historia. Hace que los individuos se destaquen como simbólicos. Los individuos representan, en su relación personal, un nuevo orden, y luego se tornan representantes de la comunidad tal como ésta podría existir si estuviese plenamente desarrollada según los lineamientos que ellos iniciaron. Las nuevas concepciones han traído consigo, por mediación de los grandes individuos, actitudes que han ampliado de manera enorme el ambiente en que ellos vivían. Un hombre que es un prójimo para cualquier otro del grupo es un miembro de una comunidad mayor, y en la medida en que vive en tal comunidad ha ayudado a crear esa sociedad.



En tales reacciones del individuo —del "yo"—, en comparación con la situación en que el "yo" se encuentra a sí mismo, tienen

[23] La conducta de un genio está socialmente condicionada, tal como lo está la de un individuo corriente; y sus consecuciones son resultados de estímulos sociales —o reacciones a ellos—, lo mismo que las del individuo corriente. El genio, como el individuo corriente, se ve desde el punto de vista del grupo social organizado al que pertenece y de las actitudes de ese grupo hacia cualquier empresa dada en que aquél se vea involucrado; y reacciona a esa actitud generalizada del grupo por medio de una actitud propia, definida, hacia la tarea dada, tal como lo hace el individuo común. Pero esa actitud definida con que reacciona a la actitud generalizada del grupo, es única y original en el caso del genio, en tanto que tal cosa no ocurre en el caso del individuo corriente; y esa singularidad y originalidad de su reacción a la situación social o problema o tarea dados —que, no obstante, condicionan su conducta del mismo modo que lo hacen con la del individuo corriente— son lo que distinguen al genio del individuo común.

lugar los cambios sociales importantes. Frecuentemente hablamos de éstos como expresiones del genio individual de ciertas personas. No sabemos cuándo llegarán el gran artista, el gran hombre de ciencia, el estadista, el dirigente religioso: las personas que tendrán un efecto formativo sobre la sociedad a la cual pertenecen. La definición misma del genio se apoyaría en algo parecido a lo que me he estado refiriendo, a esa cualidad incalculable, a ese cambio del medio por parte de un individuo gracias a que él mismo se convierte en un miembro de la comunidad.

Un individuo del tipo de que hablamos surge siempre con referencia a una forma de sociedad u orden social que tiene existencia implícita pero no adecuadamente expresada. Tómese el genio religioso, como Jesús o Buda, o el tipo reflexivo, como Sócrates. Lo que les ha conferido su importancia única es que han tomado la actitud de vivir con referencia a una sociedad más amplia. Ese estado más extenso era un estado que ya estaba más o menos implícito en las instituciones de la comunidad en que ellos vivían. Tal individuo diverge del punto de vista de lo que llamaríamos los prejuicios de la comunidad; pero, en otro sentido, expresa los principios de la comunidad más completamente que cualquier otro. Así surge la situación de un ateniense o un hebreo lapidando al genio que expresa los principios de su propia sociedad, uno el principio de la racionalidad, el otro el principio de la completa condición de prójimo. El tipo a que nos referimos es un genio de esta clase. Existe una situación análoga en el campo de la creación artística: los artistas también revelan contenidos que representan una expresión emocional más amplia, que responde a una sociedad más amplia. En el grado en que hacemos distinta a la comunidad en que vivimos, en ese grado tenemos todos lo que es esencial al genio, y lo que se convierte en genio cuando los cambios son profundos.

La reacción del "yo" puede ser un proceso que involucre una degradación del estado social así como una integración superior. Tómese el caso del populacho en sus distintas expresiones. Un populacho es una organización que ha eliminado ciertos valores que prevalecían en la interrelación de los individuos entre sí, una organización que se ha simplificado a sí misma y que, al hacer tal cosa, ha hecho posible permitir al individuo, especialmente al individuo reprimido, que obtenga una expresión que de otro modo no le podría permitir. La reacción del individuo es posibilitada por la degradación de la estructura social misma, pero ello no arrebata el valor inmediato al individuo que surge en tales condiciones. Éste



recibe su reacción emocional de la situación, porque en su expresión de violencia hace lo que los demás. El conjunto de la comunidad hace lo mismo. La represión que existía ha desaparecido, y él forma un todo con la comunidad y ésta un todo con él. Una ilustración de un carácter más trivial se encuentra en nuestras relaciones personales con los que nos rodean. Nuestros modales no sólo son métodos de relaciones entre las personas, sino también formas de protegernos los unos de los otros. Una persona, por medio de sus modales, puede aislarse de manera de no ser tocada por nadie. Los modales proporcionan una forma de mantener a la gente a distancia, a la gente que no conocemos y no queremos conocer. Todos empleamos procesos de esa clase. Pero existen ocasiones en que dejamos de lado el tipo de modales que mantiene a la gente a la distancia de un brazo. Encontramos, en un país distante, al hombre con quien quizá, en nuestra patria, trataríamos de no encontrarnos y casi nos arrancamos los brazos abrazándolo. Existe una gran proporción de júbilo en las situaciones involucradas en la hostilidad de otras naciones; todos parecemos una sola persona contra un enemigo común; las barreras caen y experimentamos una sensación social de camaradería hacia los que están junto a nosotros en una empresa común. Lo mismo ocurre en una campaña política. Por el momento extendemos una mano amiga —y un cigarro— a cualquiera que sea miembro del grupo al cual pertenecemos. Nos libramos, en tales circunstancias, de ciertas restricciones, restricciones que realmente nos apartan de las experiencias sociales intensas. Una persona puede ser víctima de sus buenos modales; éstos pueden constrenirlo al mismo tiempo que lo protegen. Pero en las condiciones a que me he referido, una persona sale fuera de sí, y, al así hacerlo, se convierte en miembro definido de una comunidad mayor que aquella a la que pertenecía previamente.

Esta experiencia ampliada ejerce una profunda influencia. Es la clase de experiencia que tiene el neófito en la conversión. Es la sensación de pertenecer a la comunidad, de tener una relación íntima con una cantidad indefinida de individuos que pertenecen al grupo. Se trata de la experiencia que subyace tras los extremos a veces histéricos que se dan en las conversiones. La persona ha ingresado en la comunidad universal de la Iglesia, y la experiencia resultante es la expresión de esa sensación de identificación de la persona de uno con todos los demás de la comunidad. El sentido del amor es demostrado por procedimientos tales como el lavado de los pies de los leprosos; en general, por la búsqueda de una persona que

está sumamente alejada de la comunidad para hacerle luego un sacrificio aparentemente servil, identificando completamente la persona de uno con aquélla. Esto equivale a un proceso de derribar los muros, de modo que el individuo sea un hermano de todos. El santo medieval elaboró esa técnica de identificarse con todos los seres vivientes, como lo hizo la técnica religiosa de la India. Este abatimiento de las barreras es algo que provocá una oleada de emociones, porque pone en libertad una cantidad indefinida de posibles contactos con otras personas, contactos que han sido reprimidos, refrenados. El individuo, al ingresar en esa nueva comunidad, gracias al paso dado al convertirse en miembro, gracias a su experiencia de identificación, se ha incorporado el valor que pertenece a todos los miembros de esa comunidad.

Tales experiencias son, es claro, de inmensa importancia. Las empleamos continuamente en la comunidad. Censuramos la actitud de hostilidad en cuanto medio de llevar a cabo las interrelaciones de las naciones. Sentimos que tendríamos que superar los métodos bélicos y diplomáticos y llegar a alguna clase de relación política de las naciones entre sí, en la que puedan ser consideradas como miembros de una comunidad común y, así, quedar en condiciones de expresarse, no en una actitud de hostilidad, sino en términos de sus valores comunes. Esto es lo que postulamos como ideal de una Liga de las Naciones. Tenemos que recordar, empero, que no podemos fundar nuestras instituciones políticas sin provocar las hostilidades de partidos. Sin partidos, no podríamos hacer que una fracción de los votantes llegase hasta las urnas para expresarse en punto a problemas de la mayor importancia pública, pero podemos inscribir a una parte considerable de la comunidad en un partido político que lucha contra algún otro partido. El elemento de la lucha es el que mantiene el interés. Podemos atraer el interés de una cantidad de gente que quiere derrotar al partido opositor, y hacerla llegar a las urnas con ese fin. La plataforma del partido es una abstracción, naturalmente, y no significa gran cosa para nosotros, puesto que en realidad dependemos psicológicamente del funcionamiento de esos impulsos más bárbaros a los fines de mantener en marcha nuestras instituciones corrientes. Cuando nos oponemos a las organizaciones políticas corrompidas, deberíamos acordarnos de sentir cierta gratitud hacia la gente capaz de atraer el interés del pueblo hacia la cosa pública.

Normalmente dependemos de las situaciones en que la persona está en condiciones de expresarse en forma directa, y no hay situación



en que la persona pueda expresarse tan fácilmente como contra el enemigo común a los grupos con los cuales ella está unida. El himno que nos acude al espíritu con más frecuencia como expresivo del cristianismo es "Adelante, Soldados Cristianos"; Pablo organizó la Iglesia de su tiempo contra el mundo de paganos; y la "Revelación" representa a la comunidad ante el mundo de la oscuridad. La idea de Satán ha sido tan esencial para la organización de la Iglesia, como la política lo fué para la organización de la democracia. Hubo algo contra lo cual luchar, porque la persona se expresa a sí misma con más facilidad cuando se une a un grupo definido.

El valor de una sociedad ordenada es esencial para nuestra existencia, pero también tiene que haber campo para una expresión del individuo mismo, si se quiere que exista una sociedad satisfactoriamente desarrollada. Mientras no tengamos una estructura social en la que un individuo pueda expresarse como lo hace el artista y el científico, habremos de recaer en la clase de estructura que se encuentra en el populacho, en el que todos están en libertad de expresarse contra algún objeto odiado por el grupo.

Una diferencia entre la sociedad humana primitiva y la sociedad humana civilizada consiste en que, en aquélla, la persona individual está mucho más completamente determinada en relación con su pensamiento y su conducta, por la pauta general de la actividad social organizada llevada a cabo por el grupo social al que pertenece, de lo que lo está en la sociedad humana civilizada. En otras palabras, la sociedad humana primitiva ofrece mucho menos ámbito para la individualidad —para el pensamiento y la conducta originales, únicos o creadores por parte de la persona individual que se encuentra dentro de ella o pertenece a ella— que la sociedad humana civilizada; y por cierto que la evolución de ésta a partir de la sociedad humana primitiva ha dependido mayormente de una liberación social progresiva de la persona individual y de su conducta —o resultado de ella—, con las modificaciones y complicaciones del proceso social humano que han seguido a dicha liberación y sido posibilitadas por ella. En la sociedad primitiva, en mucho mayor medida que en la sociedad civilizada, la individualidad está constituída por una consecución más o menos perfecta de un tipo social determinado —un tipo ya dado, indicado o ejemplificado en la pauta organizada de la conducta social, en la estructura integrada de relaciones que el grupo social dado exhibe y pone en práctica; en la sociedad civilizada la individualidad está constituída más bien por el apartamiento —o por la consecución modificada— del individuo de cualquier tipo

social dado, que por su conformidad, y tiende a ser algo mucho más distintivo y singular y peculiar que en la sociedad humana primitiva. Pero incluso en las formas más modernas y más altamente evolucionadas de la civilización humana, el individuo, por original y creador que pueda ser en su pensamiento o conducta, siempre y necesariamente adopta una relación definida hacia la pauta general organizada de la experiencia y la actividad que se manifiesta en el proceso social vital en el que él se encuentra involucrado y que caracteriza a este proceso; y, además, en la estructura de su persona o personalidad refleja dicha pauta, de la cual su persona o personalidad es, esencialmente, una expresión o corporización creadora. Ningún individuo tiene un espíritu que funcione simplemente en sí mismo, aislado del proceso vital social en el cual ha surgido o del cual ha emergido y en el que, en consecuencia, la pauta de la conducta social organizada ha quedado básicamente impresa.

## 29. COMPARACIÓN ENTRE LAS TEORÍAS INDIVIDUALISTA Y SOCIAL DE LA PERSONA

Las diferencias entre el tipo de psicología social que hace surgir las personas de los individuos del proceso social en que ellos están involucrados y en el que interactúan empíricamente entre sí, y el tipo de psicología social que, en cambio, hace surgir ese proceso de las personas de los individuos involucrados en él, son claras. El primer tipo supone un proceso social u orden social como precondición lógica y biológica para la aparición de las personas de los organismos individuales involucrados en ese proceso o pertenecientes a ese orden. El otro tipo, por el contrario, supone a las personas individuales como los presupuestos lógicos y biológicos del proceso social u orden dentro del cual interactúan.

La diferencia entre las teorías social e individual del desarrollo del espíritu, de la persona y del proceso social de la experiencia o conducta es análoga a la diferencia existente entre las teorías evolucionistas y contractuales del estado, tales como fueron sostenidas en el pasado por los racionalistas y los empiristas [24]. Esta última teoría

[24] Históricamente, tanto los racionalistas como los empiristas están comprometidos en la interpretación de la experiencia en términos del individuo (1931). Las otras personas existen tanto como nosotros; para ser una persona son necesarias otras personas (1924). En nuestra experiencia, la cosa existe tanto como nosotros. Nuestra experiencia está en la cosa tanto como en nosotros (MS).



toma a los individuos y sus experiencias individuales —espíritus y personas individuales— como lógicamente anteriores al proceso social en que están involucrados, y explica la existencia de ese proceso social en términos de ellos; en tanto que la primera toma el proceso social de la experiencia o la conducta como lógicamente previo a los individuos y sus experiencias individuales, y explica la existencia de éstos en términos de ese proceso social. Pero el último tipo de teoría no puede explicar lo que es tomado como lógicamente previo, no puede explicar la existencia de espíritus y personas; en tanto que el primer tipo de teoría puede explicar aquello que toma como lógicamente previo, es decir, la existencia del proceso social de la conducta, en términos de relaciones e interacciones biológicas y fisiológicas tan fundamentales como la reproducción o la cooperación de los individuos para la protección mutua o para la consecución de alimentos.

Nosotros afirmamos que el espíritu jamás puede encontrar expresión, y jamás habría podido tener existencia sino en términos de un medio social; que una serie o pauta organizada de relaciones e interacciones sociales (especialmente las de la comunicación por medio de gestos que funcionan como símbolos significantes y que, de tal modo, crean un universo de raciocinio) es necesariamente presupuesta por él e involucrada en su naturaleza. Y esta teoría o interpretación completamente social del espíritu [25] —esta afirmación de que el espíritu se desarrolla y tiene su ser sólo en el proceso social de la experiencia y la actividad (y en virtud de él), al cual, por lo tanto, presupone, y de que en ninguna otra forma puede desarrollarse y tener su ser— debe ser claramente distinguida del punto de vista parcialmente (pero sólo parcialmente) social del espíritu. Según tal punto de vista, aunque el espíritu puede obtener expresión sólo dentro del medio de un grupo social organizado, o en términos de tal medio, se trata sin embargo, en cierto sentido, de un atributo nativo —un atributo biológico congénito o heredi-

[25] Al defender la teoría social del espíritu, defendemos un punto de vista funcional de su naturaleza, en contraste con cualquier forma de opinión sustantiva o entitiva. Y, en especial, nos oponemos a todo punto de vista intracraneano o intraepidérmico en cuanto a su carácter y ubicación. Porque se sigue de nuestra teoría social del espíritu el que el campo de éste debe ser coextensivo con el campo del proceso social de la experiencia y la conducta —e incluir a todos los componentes del mismo—, es decir, con la matriz de relaciones e interacciones sociales entre los individuos, presupuesta por el espíritu y de la cual surge o tiene el ser. Si el espíritu está socialmente constituído, entonces el campo o la ubicación de cualquier espíritu individual dado debe extenderse tanto como la actividad social o el aparato de relaciones sociales que lo constituye; y de ahí que ese campo no pueda ser limitado por la piel del organismo individual al cual pertenece.

tario— del organismo individual y no podría existir ni manifestarse de otro modo en el proceso social; de modo que no es él mismo esencialmente un fenómeno social, sino que es más bien biológico, tanto en su naturaleza como en su origen, y social sólo en sus manifestaciones o expresiones características. Más aún: según este último punto de vista, el proceso social presupone al espíritu y en cierto sentido es producto de él; nuestro punto de vista opuesto, de que el espíritu presupone el proceso social y es producto de él, ofrece un contraste directo. La ventaja de nuestro punto de vista consiste en que nos permite presentar un análisis detallado y en realidad explicar la génesis y el desarrollo del espíritu; en tanto que el punto de vista de que el espíritu es un atributo biológico congénito del organismo individual no nos permite explicar verdaderamente su naturaleza y origen, ni de qué clase de atributo biológico se trata, ni de cómo llegan a poseerlo los organismos en cierto nivel del progreso evolutivo[26]. Más aún, la suposición de que el proceso social presupone al espíritu y es en cierto sentido producto de él, parece ser contradicha por la existencia de las comunidades sociales de ciertos animales inferiores, especialmente de las organizaciones sociales altamente complejas de las abejas y las hormigas, que aparentemente funcionan sobre una base puramente instintiva o refleja y que en modo alguno implican la existencia de espíritu o conciencia en los organismos individuales que las forman o constituyen. Y aun cuando esta contradicción sea evitada por la admisión de que sólo en sus planos más elevados —sólo en los planos representados por las relaciones e interacciones sociales de los seres humanos— presupone el proceso social de la experiencia y la conducta la existencia del espíritu, o sólo entonces se torna necesariamente un producto de éste, aun así es poco plausible suponer que ese proceso ya en marcha

[26] Según la suposición tradicional de la psicología, el contenido de la experiencia es completamente individual y en modo alguno puede ser explicado en términos sociales, aun cuando su marco o contexto sea social. Y para una psicología social como la de Cooley —que está basada precisamente en esa misma suposición—, todas las interacciones sociales dependen de las imaginaciones de los individuos involucrados y tienen lugar en términos de las influencias conscientes directas, recíprocas, en los procesos de la experiencia social. La psicología social de Cooley, tal como se la encuentra en su *Human Nature and the Social Order*, es, por lo tanto, inevitablemente introspectiva, y su método psicológico lleva en sí la implicación de un completo solipsismo: la sociedad no tiene realmente existencia, salvo en el espíritu del individuo, y el concepto de la persona en cuanto intrínsecamente social en cualquier sentido es un producto de la imaginación. Incluso para Cooley la persona presupone experiencia, y la experiencia es un proceso dentro del cual surgen las personas; pero puesto que ese proceso es para él primariamente interno e individual, antes que externo y social, se obliga, en su psicología, a una posición metafísica subjetiva e idealista antes que objetivista y naturalista.



y en desarrollo deba de pronto, en una etapa especial de su evolución, llegar a depender, para su posterior continuación, de un factor completamente extraño, introducido en él, por así decirlo, desde afuera.

El individuo se incorpora, como tal, a su experiencia, sólo como un objeto, no como un sujeto; y puede incorporarse como un objeto sólo sobre la base de las relaciones e interacciones sociales, sólo mediante sus transacciones experienciales, con otros individuos, en un medio social organizado. Es verdad que ciertos contenidos de la experiencia (especialmente los cenestésicos) son accesibles únicamente al organismo individual dado y no a ningún otro; y que esos contenidos de la experiencia privados o "subjetivos", en contraste con los públicos u "objetivos", son por lo general considerados como peculiar e íntimamente relacionados con la persona del individuo, o como constituyendo, en un sentido especial, experiencias personales. Pero esta accesibilidad exclusiva, al organismo individual dado, de ciertos contenidos de su experiencia no afecta a la teoría de la naturaleza y origen sociales de la persona que estamos presentando, ni en modo alguno choca con ella. La existencia de contenidos de la experiencia privados o "subjetivos" no altera el hecho de que la conciencia de sí implica que el individuo se convierte en un objeto para sí al adoptar la actitud de los otros individuos hacia él, dentro de un marco organizado de relaciones sociales, y de que, a menos que el individuo se convierta de tal modo en un objeto para sí, no tendría conciencia de sí ni poseería una persona. Aparte de sus interacciones sociales con otros individuos, no relacionaría los contenidos privados o "subjetivos" de su experiencia consigo mismo, y no podría tener conciencia de sí en cuanto tal, en cuanto individuo, en cuanto persona, simplemente por medio de dichos contenidos de su experiencia o en términos de ellos; porque, a fin de adquirir conciencia de sí en cuanto tal, debe —repitámoslo— convertirse en un objeto para sí mismo o incorporarse a su propia experiencia como un objeto, y sólo gracias a los medios sociales —sólo adoptando las actitudes de los otros hacia él— puede convertirse en un objeto para él mismo[27].

Naturalmente, es cierto que una vez que el espíritu ha surgido en

[27] La capacidad fisiológica del ser humano para desarrollar el espíritu o la inteligencia es un producto del proceso de evolución biológica, tal como todo su organismo; pero el desarrollo real de su espíritu o inteligencia, concedida tal capacidad, debe llevarse a cabo en términos de las situaciones sociales dentro de las cuales recibe su expresión y significación; y de ahí que él mismo sea un producto del proceso de evolución social, del proceso de la experiencia y la conducta sociales.

el proceso social, posibilita el desarrollo de dicho proceso hasta llegar a formas de interacción social, entre los individuos componentes, más complejas de lo que era posible antes de que hubiese surgido. El origen o existencia inicial del proceso social no depende, por lo tanto, de la existencia o interacción de las personas, aunque sí depende de esta última para los planos más elevados de complejidad y organización que alcanza después de que las personas han surgido dentro de tal proceso.

# *PARTE IV*

# *SOCIEDAD*

## 30. La base de la sociedad humana: el hombre y los insectos

En las primeras partes de nuestro análisis hemos seguido el desarrollo de la persona en la experiencia humana; ahora debemos examinar el organismo social en que dicha persona surge.

La sociedad humana tal como la conocemos no podría existir sin espíritus y personas, puesto que casi todos sus rasgos más característicos presuponen la posesión de espíritus y personas por sus miembros individuales; pero sus miembros individuales no poseerían espíritus y personas si éstos no hubiesen surgido o emergido del proceso social humano en sus etapas inferiores de desarrollo —las etapas en que tal proceso era simplemente una resultante de las diferenciaciones y exigencias de los organismos individuales involucrados en él, las etapas en que dependía totalmente de aquéllas. Tienen que haber existido esas etapas inferiores del proceso social humano, no sólo por razones fisiológicas, sino también (si nuestra teoría social de la naturaleza y el origen de los espíritus y las personas es correcta) porque los espíritus y las personas, la conciencia y la inteligencia, no podrían haber surgido de otro modo; es decir, porque tiene que haber existido, previamente a la existencia de los espíritus y las personas en los seres humanos, alguna clase de proceso social en desarrollo en el que los seres humanos estuviesen involucrados, a fin de posibilitar la adquisición, por parte de ellos, de espíritus y personas dentro de dicho proceso o en términos de él [1].

[1] Por otra parte, la velocidad media de desarrollo o evolución de la sociedad humana, desde la emergencia de los espíritus y las personas a partir de los procesos sociales humanos de experiencia y conducta, ha sido tremendamente acelerada de resultas de dicha emergencia.

La evolución o desarrollo social y la autoevolución o desarrollo son correlativas e interdependientes, una vez que la persona ha surgido del proceso vital social.

La conducta de todos los organismos vivientes tiene un aspecto básicamente social: los impulsos y necesidades biológicos o fisiológicos fundamentales que se encuentran en la base de toda esa conducta —especialmente los del hambre y el sexo, los relacionados con la nutrición y la reproducción— son impulsos y necesidades que, en el sentido más amplio, tienen carácter social o implicaciones sociales, puesto que involucran o requieren situaciones y relaciones sociales para su satisfacción por cualquier organismo individual dado; y, de tal modo, constituyen el cimiento para todos los tipos o formas de conducta social, por sencillos o complejos, toscos o altamente organizados, rudimentarios o bien desarrollados que sean. La experiencia y la conducta del organismo individual son siempre componentes de un todo o proceso social más amplio de experiencia y conducta, en el que el organismo individual —en virtud del carácter social de los impulsos y necesidades fisiológicos fundamentales que motivan su experiencia y su conducta y están expresados en ellas— está necesariamente involucrado, incluso en los planos evolutivos más bajos. No existe organismo vivo alguno de ninguna especie cuya naturaleza o constitución sea tal que pueda permitirle existir o mantenerse en completo aislamiento de todos los demás organismos vivos, o tal que ciertas relaciones con otros organismos vivos (de su propia especie o de cualquier otra) —relaciones que en un sentido estricto son sociales— no desempeñen un papel necesario e indispensable en su vida. Todos los organismos vivos están ligados en un medio o situación social general, en un complejo de interrelaciones e interacciones sociales del cual depende su existencia continuada.

Entre tales impulsos o necesidades sociofisiológicos fundamentales (y las actitudes consiguientes), básicos para la conducta social en todas las especies de organismos vivos, el más importante en el caso de la conducta social humana, y el que más decisiva y determinadamente se expresa en toda la forma general de la organización social humana (tanto primitiva como civilizada), es el impulso sexual o reproductor; aunque muy poco menos importantes son el impulso o actitud paternal, que, por supuesto, está íntimamente relacionado o asociado con el impulso sexual, y el impulso o la actitud de buena vecindad, que es una especie de generalización del impulso o actitud paternal y del que depende, más o menos, toda la conducta social cooperativa. Así, la familia es la unidad fundamental de reproducción y conservación de la especie: es la unidad de la organización social humana en términos de la cual esas vitales actividades o funciones son llevadas a cabo. Y todas las unidades o



formas de organización social humana más amplia, como el clan o el estado, están en definitiva basadas en la familia y (ya sea directa o indirectamente) son desarrollos o extensiones de ella. El clan o la organización tribal es una generalización directa de la organización de la familia; y la organización nacional o del estado es una generalización directa de la organización de clan o de tribu —y de ahí, en definitiva aunque indirectamente, también de la organización de la familia. En resumen, toda la sociedad humana organizada —incluso en sus formas más complejas y altamente desarrolladas— es, en cierto sentido, no más que una extensión y ramificación de esas sencillas y básicas relaciones sociofisiológicas entre sus miembros individuales (las relaciones entre los sexos, resultantes de su diferenciación fisiológica, y las relaciones entre padres e hijos) sobre las cuales se funda y de las cuales se origina.

Esos impulsos sociofisiológicos en que están basadas todas las organizaciones sociales constituyen, al expresarse en todas las complejidades de las relaciones e interacciones sociales, uno de los dos polos del proceso general de diferenciación y evolución social de las reacciones y actividades sociales. Son los materiales fisiológicos esenciales con los que se forma socialmente la naturaleza humana; de modo que la naturaleza humana es algo social de cabo a rabo, y siempre presupone al individuo realmente social. En verdad, cualquier tratamiento psicológico o filosófico de la naturaleza humana implica la suposición de que el individuo humano pertenece a una comunidad social organizada y obtiene su naturaleza humana de sus interacciones y relaciones sociales con esa comunidad en cuanto un todo y con los otros miembros individuales de ella. El otro polo del proceso general de la diferenciación y evolución social está constituído por las reacciones de los individuos a las reacciones idénticas de otros, es decir, a las reacciones de clase o sociales, o a las reacciones de grupos sociales organizados, completos, de otros individuos, con referencia a series dadas de estímulos sociales, siendo estas reacciones de clase o sociales las fuentes y bases y materia de las instituciones sociales. Así, podemos denominar al primer polo del proceso social de diferenciación y evolución social "polo individual o fisiológico", y al segundo polo de ese proceso, "polo institucional" [2].

[2] Los aspectos o facetas egoísta y no egoísta de la persona deben ser explicados en términos del contenido y la estructura de la persona. Podemos decir, en cierto sentido, que el contenido de la persona es individual (y, por lo tanto, egoísta, o fuente de egoísmo), en tanto que la estructura de la persona es social —y, de ahí, no egoísta o base de la abnegación.

La relación entre el aspecto racional o primariamente social de la persona y

He indicado que el organismo social es utilizado por los individuos cuya actividad cooperativa es esencial para la vida del conjunto. Tales organismos sociales existen fuera de la sociedad humana. Los insectos revelan un desarrollo curiosísimo. En nuestras explicaciones de la vida de las abejas y hormigas sentimos la tentación de mostrarnos antropomórficos, puesto que parece relativamente sencillo encontrar en las organizaciones de dichos insectos la organización de la comunidad humana. Hay distintos tipos de individuos con funciones correspondientes, y hay también un proceso vital que parece determinar la vida de los diferentes individuos. Resulta tentador referirse a tal proceso vital como análogo a la sociedad humana. Empero, no tenemos hasta ahora base alguna para establecer una semejante analogía, porque no estamos en condiciones de identificar ningún sistema de comunicación en las sociedades de insectos, y, también, porque el principio de organización de dichas comunidades es distinto del que hallamos en la comunidad humana.

El principio de organización entre esos insectos es el de la plasticidad fisiológica, que da nacimiento a un verdadero desarrollo de procesos fisiológicos de un distinto tipo de individuo adaptado a ciertas funciones. Así, todo el proceso de reproducción es efectuado, para toda la comunidad, por una sola abeja reina o una hormiga reina, un solo individuo con un enorme desarrollo de los órganos reproductores, con la correspondiente degeneración de los órganos reproductores en los otros insectos de la comunidad. Existe un desarrollo de un solo grupo de soldados, una diferenciación llevada a tal extremo, que sus componentes no pueden alimentarse por sí solos. Este proceso de desarrollo fisiológico, que convierte a un individuo en un órgano del conjunto social, puede compararse con el desarrollo de los distintos tejidos de un organismo fisiológico. En un sentido, todas las funciones que se encuentran en una forma multicelular pueden ser encontradas en una célula. Las formas unicelulares pueden llevar a cabo todo el proceso vital; se mueven, eliminan los productos de desecho, se reproducen. Pero en una forma multicelular hay una diferenciación de tejidos que forman células musculares para el movimiento, células que absorben oxígeno y eliminan productos de desecho, células dedicadas al proceso de reproducción. Así, resultan tejidos compuestos de células diferenciadas. Del mismo modo, en una comunidad de hormigas o abejas hay una diferenciación fisiológica entre las distintas formas, comparable a la diferenciación de distintas células en los tejidos de una forma multicelular.

el aspecto impulsivo o emocional o primariamente individual y antisocial, es tal que este último, en su mayor parte, es controlado con respecto a sus expresiones conductistas por el primero, y que los conflictos que ocurren de tanto en tanto entre sus distintos impulsos —o entre los distintos componentes de su aspecto impulsivo— son acallados y conciliados por su aspecto racional.



Ahora bien, esa diferenciación no es el principio de organización de la sociedad humana. Existe, por supuesto, la distinción fundamental del sexo, que sigue siendo una diferencia fisiológica, y, principalmente, las distinciones entre las formas-padre y las formas-hijo son distinciones fisiológicas, pero aparte de ellas no existe prácticamente distinción alguna entre los distintos individuos que componen la comunidad humana. De ahí que la organización no pueda producirse, como lo hace en la comunidad de hormigas o abejas, gracias a la diferenciación fisiológica de ciertas formas convertidas en órganos sociales. Por el contrario, todos los individuos tienen esencialmente las mismas estructuras fisiológicas, y el proceso de organización entre tales formas debe ser un proceso enteramente distinto dèl que se encuentra entre los insectos.

El grado en que puede presentarse la diferenciación entre los insectos, resulta asombroso. Muchos de los productos de una organización social elevada son obtenidos por esas comunidades. Ellas capturan a otras formas minúsculas cuyas exudaciones les resultan agradables, y las mantienen casi como nosotros mantenemos a las vacas lecheras. Tienen clases de soldados y aparentemente efectúan incursiones y capturan esclavos, empleándolos posteriormente. Pueden hacer lo que no puede la sociedad humana: pueden determinar el sexo de la generación siguiente, escoger y decidir quién será el padre en la nueva generación. Observamos asombrosos resultados que se pueden parangonar con los empeños que nosotros tratamos de poner en práctica en nuestra sociedad, pero la forma en que son llevados a cabo es esencialmente distinta. Se obtienen gracias a la diferenciación fisiológica, y no logramos encontrar en el estudio de esos animales medio de comunicación alguno como el que permite la existencia de la organización humana. Aunque todavía nos encontramos mayormente a oscuras en relación con esa entidad social de la colmena o el hormiguero, y aunque advertimos una evidente semejanza entre ellos y la sociedad humana, existe un sistema enteramente distinto de organización en los dos casos.

En ambos casos hay una organización dentro de la cual surgen los individuos particulares y que es condición para la aparición de los distintos individuos. No podría existir el desarrollo peculiar

que se encuentra en la colmena, salvo en una comunidad de abejas. En cierta medida podemos obtener una sugestión para comprender la evolución de tal grupo social. Podemos encontrar formas aisladas tales como el abejarrón, y, más o menos provechosamente, hacer especulaciones en cuanto a las demás formas de las que podría surgir el desarrollo de una sociedad de insectos. Presumiblemente, el hallazgo de un exceso de alimentos que estas formas pudiesen trasmitir de generación en generación, sería un factor determinante. En la vida de la forma solitaria, la primera generación desaparece y las larvas quedan solas, de modo que se produce una desaparición completa de los adultos a cada aparición de la nueva generación. En organizaciones como la de la colmena se presentan condiciones que, debido a la abundancia de alimentos, las formas se trasmiten de una generación a otra. En tales condiciones, es posible un complejo desarrollo social, pero dependiente aún de la diferenciación fisiológica. No tenemos pruebas del acrecentamiento de una experiencia que es trasmitida, por medio de la comunicación, de una generación a otra. Ello no obstante, bajo tales condiciones de exceso de alimentos, ese desarrollo fisiológico florece en forma asombrosa. Semejante diferenciación sólo podría tener lugar en una comunidad. La abeja reina y la hormiga soldado sólo podrían existir en una sociedad de insectos. Uno no podría reunir a todos esos distintos individuos y constituir una sociedad de insectos; es preciso que previamente haya una sociedad de insectos, a fin de que puedan darse esos individuos.

En la comunidad humana no tendríamos aparentemente tales inteligencias distintas de individuos aislados, ni el desarrollo de los individuos a partir de la matriz social, responsable del desarrollo de los insectos. Los individuos humanos son idénticos en gran proporción; no existe diferencia esencial de inteligencia desde el punto de vista de la diferenciación fisiológica entre los sexos. Hay organismos fisiológicos esencialmente idénticos, de modo que, aparentemente, no tenemos una matriz social responsable por la aparición del individuo. Debido a tales consideraciones, ha surgido una teoría en el sentido de que las sociedades humanas nacieron de los individuos, no los individuos de las sociedades. Así, la teoría social del contrato supone que los individuos existen previamente como individuos inteligentes, como personas, y que dichos individuos se reúnen y forman la sociedad. Según ese punto de vista las sociedades han surgido como corporaciones comerciales, por la unión deliberada de un grupo de inversores que eligen a sus autoridades y se



constituyen en una sociedad. Los individuos aparecen primero y las sociedades nacen de la superioridad de ciertos individuos. La teoría es antigua y, en algunas de sus fases, todavía tiene vigencia. Sin embargo, si la posición a que nos hemos referido es correcta, si el individuo obtiene su persona sólo a través de la comunicación con otros, sólo gracias a la elaboración de los procesos sociales mediante la comunicación significante, entonces la persona no podría preceder al organismo social. Éste debe existir previamente.

Entre los mamíferos, en la relación entre padres e hijos está involucrado un proceso social. Ahí partimos de la única diferenciación física (aparte del sexo) que existe entre los individuos humanos, y esas diferenciaciones fisiológicas proporcionan una base para el proceso social. Tales familias sólo pueden existir entre animales inferiores al hombre. Su organización se da sobre una base fisiológica, es decir, una forma actúa de cierto modo debido a su estructura fisiológica y otra reacciona debido a su propia estructura fisiológica. Debería existir en ese proceso un gesto que provoque la reacción, pero la conversación de gestos no es significante en esa primera etapa. Empero, el comienzo de la comunicación está presente en el proceso de organización dependiente de las diferencias fisiológicas; y existe también el conflicto de los individuos entre sí, que no está necesariamente basado en las condiciones fisiológicas.

Se lleva a cabo una riña entre individuos. Puede haber antecedentes fisiológicos tales como el hambre, la rivalidad sexual, la rivalidad en materia de jefatura. Quizá podemos encontrar siempre algún antecedente, pero la pendencia se da entre individuos que se encuentran prácticamente en el mismo plano, y en tales conflictos existe la misma conversación de gestos que he ejemplificado en la riña de perros. Así, tenemos los comienzos del proceso de comunicación en el proceso cooperativo, ya sea de reproducción, de cuidado de los hijos o de lucha. Los gestos no son todavía símbolos significantes, pero permiten ya la comunicación. Detrás de ellos hay un proceso social, y cierta parte de ellos depende de la diferenciación fisiológica, pero el proceso implica, por añadidura, gestos.

Aparentemente, de este proceso surge la comunicación significante. En el proceso de comunicación aparece otro tipo de individuo. Este proceso, por supuesto, depende de cierta estructura fisiológica: si el individuo no fuese sensible a sus propios estímulos, esenciales para la trasmisión de la reacción a la otra forma, tal comunicación no podría tener lugar. Con respecto a la sordomudez, p. ej., vemos que, si no se presta atención al desarrollo del lenguaje, en el niño

no aparece una inteligencia humana normal, sino que se conserva en el nivel de los animales inferiores. Hay, pues, un fondo fisiológico para el lenguaje, pero no es de diferenciación fisiológica entre las diversas formas. Poseemos órganos vocales y órganos auditivos, y, en la medida en que nuestro desarrollo sea normal, tenemos capacidad para influir sobre nosotros mismos tal como influímos sobre los demás. Y de dicha capacidad para influir sobre nosotros, por medio de nuestro gesto, como influímos sobre los demás, ha surgido la forma peculiar del organismo social humano, compuesto de seres que, en ese grado, son fisiológicamente idénticos. Algunos de los procesos sociales dentro de los cuales tiene lugar esa comunicación dependen de diferencias fisiológicas, pero en el proceso social el individuo no está diferenciado fisiológicamente de otros individuos. Eso, insisto, constituye la diferencia fundamental entre las sociedades de insectos y la sociedad humana [3]. Es una distinción que debe establecerse con reservas, porque puede que en el futuro exista alguna forma de descubrir un lenguaje entre las hormigas y las abejas. Encontramos, sí, como he dicho, una diferenciación de los caracteres fisiológicos que por el momento explica la organización peculiar de esas sociedades de insectos. La sociedad humana, pues, depende, para su forma de organización distintiva, del desarrollo del lenguaje.

Resulta tentador contemplar la fisiología del insecto en comparación con la fisiología de la forma humana, y notar sus diferencias. Pero, si bien es tentador especular en punto a tales diferencias, no existe aún una base adecuada para la generalización en

[3] El animal humano socializado adopta la actitud del otro hacia él y hacia cualquier situación social dada en que él y otros individuos puedan estar ubicados o involucrados; y de tal modo se identifica con el otro en tal situación dada, reaccionando implícitamente como lo hace el otro o como lo haría explícitamente y controlando su propia reacción explícita de acuerdo con la del otro. El animal socializado no humano, por otra parte, no adopta la actitud del otro hacia él y hacia la situación social dada en que ambos se encuentran involucrados, porque es fisiológicamente incapaz de hacerlo y entonces, por lo tanto, no puede controlar adaptativa y cooperativamente su propia reacción explícita a la situación social dada, en términos de una conciencia de dicha actitud del otro, como puede hacerlo el animal humano socializado.

Toda comunicación, toda conversación de gestos entre los animales inferiores y aun entre los miembros de sociedades de insectos más altamente desarrolladas, es presumiblemente inconsciente. Por lo tanto, sólo en la sociedad humana —sólo dentro del contexto especialmente complejo de relaciones e interacciones sociales que el sistema nervioso central humano hace fisiológicamente posible— surgen o pueden surgir los espíritus; y, así, también los seres humanos son evidentemente los únicos organismos biológicos que tienen conciencia de sí o pueden tenerla, o que poseen personalidad.



ese terreno. La forma humana es distinta de la forma insecto. Naturalmente, las hormigas y las abejas tienen cerebro, pero no poseen nada que corresponda a la corteza. Reconocemos que, así como tenemos un tipo de sociedad construída sobre ese principio de la diferenciación fisiológica, así debemos tener una distinta organización fisiológica. Por medio de un órgano adicional, el cerebro y la corteza, introducimos unidad en las distintas estructuras de la forma humana. En la forma insecto existe unidad por la efectiva colaboración de las partes fisiológicas. Detrás de esto hay cierta base fisiológica, por oscuros que sean los detalles [4]. Es importante reconocer que la forma inteligente logra el desarrollo de la inteligencia gracias a un órgano como el sistema nervioso central, con su peculiar desarrollo del cerebro y la corteza. La columna vertebral representa series de reacciones más o menos fijas. Entonces, por medio de un órgano superpuesto al sistema nervioso central, pueden establecerse conexiones entre los distintos tipos de reacciones que surgen a través del sistema inferior. Y así aparece la multiplicidad casi infinita de las reacciones del organismo humano.

Si bien en el desarrollo del cerebro en cuanto tal logramos la posibilidad de la aparición de la conducta distintivamente humana, la conducta humana expresada simplemente en términos de producto del cerebro y la columna vertebral, sería sumamente restringida, y el animal humano sería un animal sumamente débil y carente de importancia. Podría correr y trepar, y comer lo que se llevase a la boca con las manos, en virtud de los reflejos que se remontan al sistema nervioso originario. Pero una serie de combinaciones de los distintos procesos descubiertos allí proporciona una cantidad infinita de reacciones posibles en las actividades del animal humano. Gracias a la variedad de combinaciones en las conexiones de las reacciones con los estímulos, que tienen lugar en las vías que penetran en la corteza, se puede establecer cualquier cantidad de combinacio-

[4] Ni siquiera los miembros individuales de las sociedades invertebradas más avanzadas poseen suficientes capacidades fisiológicas para adquirir espíritu o persona, conciencia o inteligencia, sacándolos de sus relaciones e interacciones sociales mutuas; y de ahí que dichas sociedades no puedan alcanzar ni el grado de complejidad que sería presupuesto por la aparición de espíritus y personas dentro de ellas, ni la proporción de complejidad que sería posible sólo si los espíritus y las personas hubiesen surgido dentro de ellas. Únicamente los miembros individuales de las sociedades humanas poseen las capacidades fisiológicas requeridas para tal desarrollo social de espíritus y personas; y, por consiguiente, sólo las sociedades humanas son capaces de alcanzar, en su estructura y organización, el nivel de complejidad que se torna posible de resultas de la aparición de espíritus y personas en sus miembros individuales.

nes de los distintos modos en que un ser humano puede usar sus brazos, sus piernas y el resto de su cuerpo [5].

Hay, como hemos visto, otra importantísima fase del desarrollo del animal humano, fase quizá tan esencial como el habla para el desarrollo de la inteligencia peculiar del hombre: el empleo de la mano para la aislación de las cosas físicas. El habla y la mano van juntos en el desarrollo del ser humano social. Para el florecimiento de la inteligencia es preciso que aparezca la conciencia de sí. Pero tiene que haber alguna fase del acto que llegue casi hasta la consumación, si se quiere que dicho acto se desarrolle inteligentemente, y el lenguaje y la mano proporcionan los mecanismos necesarios. Todos tenemos manos y habla, y somos todos, en cuanto seres sociales, seres idénticos, inteligentes. Todos tenemos lo que denominamos "conciencia" y vivimos en un mundo de cosas. La sociedad humana se desarrolla en tales medios, medios completamente distintos de aquellos dentro de los cuales se desarrolla la sociedad de insectos.

## 31. La base de la sociedad humana: el hombre y los vertebrados

Hemos visto que la sociedad humana está organizada sobre un principio distinto del de las sociedades de insectos, que se basan sobre la diferenciación fisiológica. Los individuos humanos son idénticos entre sí, en muchos sentidos, y están muy levemente diferenciados fisiológicamente. El individuo consciente de sí que entra en la composición de tal sociedad no depende de las diferenciaciones fisiológicas, aun cuando ellas existan, en tanto que en las comunidades de insectos la existencia misma de dichas comunidades depende

[5] Hemos dicho, en general, que el límite del desarrollo social posible en cualquier especie de organismo animal —el grado de complejidad de organización social que los individuos de esas especies son capaces de alcanzar— está determinado por la naturaleza y extensión de su equipo fisiológico pertinente, de sus capacidades fisiológicas de conducta social; y este límite del desarrollo social posible en el caso especial de la especie humana está determinado, al menos teóricamente, por la cantidad de células nerviosas o elementos naturales del cerebro humano, y por la consiguiente cantidad y diversidad de sus posibles combinaciones e interrelaciones, con referencia a su efecto sobre la conducta humana manifiesta o su control de la misma.

Lo único que es innato o hereditario en relación con los espíritus y las personas es el mecanismo fisiológico del sistema nervioso central humano, por medio del cual la génesis de los espíritus y las personas, a partir del proceso social humano de la experiencia y la conducta —a partir de la matriz humana de relaciones e interacciones sociales— es hecha biológicamente posible en los individuos humanos.



de tal diferenciación fisiológica. La organización de las actitudes sociales que constituyen la estructura y el contenido de la persona humana individual se lleva a cabo en términos de la organización de los elementos neurales y de sus interconexiones en el sistema nervioso central del individuo, y en términos de la pauta general ordenada de la conducta social o de grupo en que el individuo —como miembro de la sociedad o grupo de individuos que ponen en práctica tal conducta— está involucrado.

Es también cierto que muchas formas vertebradas entre las que se observa un comienzo de sociedad, no dependen de la diferenciación fisiológica. Tales sociedades inferiores a la del hombre son relativamente insignificantes. La familia, por supuesto, es significante, y podemos decir que la familia existe antes que el hombre. Hay, no sólo la necesaria relación de padre e hijo que se debe al período de la infancia, sino también la relación entre los sexos, que puede ser relativamente permanente y que conduce a la organización de la familia. Pero no encontramos que la organización de algún grupo mayor se base sólo sobre la organización de la familia. El rebaño, el banco de peces, la bandada de pájaros, en la medida en que forman agrupaciones sueltas, no surgen del desarrollo de una función fisiológica que corresponde a la familia. Tal rebaño exhibe lo que podemos llamar "relaciones instintivas", en el sentido de que las formas se mantienen unidas y parecen encontrar, unas en otras, un estímulo para llevar a cabo sus propias actividades. Los animales en grupo efectúan sus funciones de pastaje mejor que cuando están solos. Parecen existir tendencias instintivas, por parte de esas formas, a moverse en la dirección en que se mueven los otros animales, como se advierte en cualquier grupo de ganado que se desplaza a una en la pradera, mientras pasta. El movimiento de una forma es un estímulo para que la otra forma se mueva en la dirección en que lo hace la primera. Ése parece ser aproximadamente el límite de esa fase del rebaño. Hay también formas agrupadas para la defensa o el ataque, como el rebaño que se defiende contra el ataque de los lobos, o los lobos corriendo juntos para atacar al rebaño. Pero tales mecanismos proporcionan bases relativamente leves para la organización, y no entran en la vida del animal al punto de determinar completamente esa vida. El individuo no está determinado por su relación con el rebaño. El rebaño aparece como una nueva clase de organización y posibilita la vida del individuo desde el punto de vista de la defensa de un ataque, pero los procesos de alimentación y reproducción no dependen del rebaño mismo.

Éste no representa una organización de todos los miembros que determine la vida de los miembros separados. Más fundamentalmente aún, la familia, en la medida en que existe entre las formas inferiores, no aparece como lo que hace posible la estructura del rebaño en cuanto tal. Es cierto que en ese agrupamiento del ganado contra el ataque de afuera, la forma joven es puesta en el interior del círculo, y tal es el desarrollo de la relación de familia, de esa actitud general de cuidado paternal de los hijos. Pero no se trata del círculo, y tal es el desarrollo de la relación familiar, de ese proceso de defensa o de ataque.

Por otra parte, en el caso del grupo humano hay un desarrollo en el que las fases complejas de la sociedad han surgido de la organización posibilitada por la aparición de la persona. Uno encuentra quizás, en la relación de los distintos miembros de las agrupaciones más primitivas, actitudes de defensa y ataque mutuos. Es probable que tales actitudes cooperativas, combinadas con las actitudes de la familia, proporcionen las situaciones de las que surge la persona. Dada la persona, existe entonces la posibilidad de un desarrollo posterior de la sociedad sobre esa base de la conciencia de sí, distinta de la floja organización del rebaño o de la compleja sociedad de los insectos. La persona, en cuanto tal, es lo que hace posible la sociedad distintivamente humana. Es verdad que cierta clase de actividad cooperativa precede a la persona. Es preciso que haya alguna organización indefinida en que los distintos organismos trabajen juntos, y que exista esa clase de cooperación en la que el gesto del individuo pueda convertirse para él en un estímulo de la misma clase que el estímulo para la otra forma, a fin de que la conversación de gestos pueda incorporarse a la conducta del individuo. Tales condiciones están presupuestas en el desarrollo de la persona. Pero cuando la persona se ha desarrollado, entonces se obtiene una base para la evolución de una sociedad distinta en su carácter de esas otras sociedades a las que me he referido.

La relación familiar, podría decirse, nos proporciona cierto indicio de la clase de organización que corresponde al insecto, porque en ella tenemos la diferenciación fisiológica entre los distintos miembros, los padres y el hijo. Y en el populacho tenemos una vuelta de la sociedad a un rebaño de ganado. Un grupo de individuos pueden ser ahuyentados como ganado. Pero en esas dos expresiones, tomadas en sí y aparte de la persona, no se encuentra la estructura de la sociedad humana; no se podría componer una sociedad humana por medio de la familia tal como existe en formas



inferiores al hombre; no se puede componer la sociedad humana a partir del rebaño. Sugerir tal cosa sería no tener en cuenta la organización fundamental de la sociedad humana en torno a una persona o personas.

Naturalmente, existe, en cierto sentido, una base fisiológica para la sociedad humana, a saber: en el desarrollo del sistema nervioso central, tal como corresponde a los vertebrados y que alcanza su más alto desarrollo en el hombre. Mediante la organización del sistema nervioso central, las distintas reacciones de la forma pueden ser combinadas en toda clase de órdenes, espaciales y temporales, en los que la columna vertebral representa toda una serie de distintas reacciones posibles que, cuando son excitadas, se producen por sí mismas, en tanto que los planos corticales del sistema nervioso central proporcionan toda clase de combinaciones de esas diferentes reacciones posibles. Esos planos superiores del cerebro posibilitan la variedad de actividades de los vertebrados superiores. Tal es la materia prima, expresada en términos fisiológicos, de la que surge la inteligencia del ser humano social.

El ser humano es social en forma distintiva. Fisiológicamente, es social en relativamente pocas reacciones. Existen, por supuesto, procesos fundamentales de reproducción y del cuidado de los hijos, que han sido reconocidos como parte del desarrollo social de la inteligencia humana. No sólo hay un período fisiológico de la infancia, sino que ésta se extiende de tal modo, que representa aproximadamente un tercio del término medio de vida del individuo. Correspondiente a ese período, la relación paterna con el individuo ha sido prolongada mucho más allá de la familia; el surgimiento de escuelas, y de instituciones tales como las implicadas por la iglesia y el gobierno, es una extensión de la relación paterna. Esto constituye una ilustración externa de la complicación infinita de procesos fisiológicos sencillos. Cuidamos a la forma niño y la contemplamos desde el punto de vista de la madre; cuidamos de que se preste atención a la madre antes del nacimiento del niño, de que se le proporcione alimentos adecuados; atendemos a la manera en que se organiza la escuela a fin de que el comienzo de la educación del niño empiece, en el primer año de su vida, con la formación de hábitos de importancia primaria; tenemos en cuenta la educación en su aspecto de recreación, que de uno u otro modo cae bajo la fiscalización pública; en todos esos detalles podemos ver qué complejización sufre el cuidado inmediato que los padres proporcionan a los hijos en las condiciones más primitivas, y

sin embargo no se trata de otra cosa que una complicación continuada de series de procesos que pertenecen al cuidado original del niño.

Digo que esto es un cuadro externo de la clase de desarrollo que tiene lugar en el sistema nervioso central. Existen grupos de reacciones relativamente simples que pueden ser convertidas en infinitamente complejas uniéndolas entre sí en toda clase de órdenes, quebrando una reacción compleja, reconstruyéndola de distinto modo y uniéndola con otros procesos. Considérese la acción de tocar instrumentos musicales. Hay una tendencia inmediata a los procesos rítmicos, a emplear el ritmo del cuerpo para acentuar ciertos sonidos, movimientos que pueden encontrarse entre los gorilas. Entonces aparece la posibilidad de dividir en partes la acción de todo el cuerpo, de construir complicadas danzas, de relacionar la danza con el sonido que aparece en la canción, fenómenos que alcanzan su expresión en los grandes dramas griegos. Estos resultados son luego externalizados en los instrumentos musicales, que son, en cierto modo, remedos de distintos órganos del cuerpo. Todas estas complicaciones externas no son otra cosa que externalización, en una sociedad, de la clase de complicación que existe en los planos superiores del sistema nervioso central. Tomamos las reacciones primitivas, las analizamos y las reconstruímos en distintas condiciones. Esa clase de reconstrucción se lleva a cabo por medio del desarrollo del tipo de inteligencia que se identifica con la emergencia de la persona. Las instituciones de la sociedad, tales como bibliotecas, sistemas de trasporte, las complejas interrelaciones de los individuos logradas en las organizaciones políticas, no son más que formas de proyectar sobre la pantalla social, por así decirlo, ampliadas, las complejidades que existen dentro del sistema nervioso central, y, por supuesto, tienen que expresar funcionalmente la marcha de ese sistema.

La posibilidad de llevar esa complicación al grado en que ha aparecido en el animal humano y en la correspondiente sociedad humana, se encuentra en el desarrollo de la comunicación en la conducta de la persona. La provocación de la actitud que conduciría a la misma clase de acción que es provocada en el otro individuo, posibilita el proceso de análisis, la división del acto mismo. En el caso del esgrimista o el pugilista, en que un hombre hace determinada finta para provocar cierta reacción por parte de su oponente, dicho hombre provoca al mismo tiempo —en la medida en que tiene conciencia de lo que hace— el comienzo de dicha reacción en



sí mismo. Cuando hace tal cosa, estimula cierta zona del sistema nervioso central que, si se permite que se convierta en la zona dominante, haría que el individuo repitiese lo que hace su oponente. El individuo ha tomado su actividad y aislado esa fase especial de ella, y, al aislarla, ha dividido su reacción de modo que las distintas cosas que puede hacer se encuentran dentro de él. Ha estimulado las zonas que corresponden a las distintas partes del complejo proceso. Puede combinarlas en distintas formas, y su combinación de ellas es un proceso de inteligencia reflexiva. Es un proceso que queda más plenamente ejemplificado en el jugador de ajedrez. Un buen jugador de ajedrez tiene la reacción del otro jugador en su sistema. Puede prever en su espíritu hasta cuatro o cinco jugadas de su contrincante. Lo que hace es estimular a otra persona para que haga una cosa, mientras se estimula a sí mismo para hacer lo propio. Ello le permite analizar su modo de ataque y dividirlo en sus distintos elementos, en términos de las reacciones provenientes de su oponente, y luego reconstruir su actividad sobre esa base.

He acentuado el hecho de que el proceso de comunicación no es más que una elaboración de la inteligencia peculiar de que está dotada la forma vertebrada. El mecanismo que puede analizar las respuestas, desmontarlas y reconstruirlas es posibilitado por el cerebro en cuanto tal, y el proceso de comunicación es el medio gracias al cual eso es puesto bajo el control del individuo mismo. Éste puede separar las partes de su reacción y presentársela a sí mismo como una serie de distintas cosas que puede hacer en condiciones más o menos controlables. El proceso de comunicación pone, sencillamente, la inteligencia del individuo a su disposición. Pero el individuo que tiene tal capacidad es un individuo social. No la desarrolla por sí mismo para después ingresar en la sociedad sobre la base de tal capacidad. Se convierte en una persona y logra tal control gracias a que es tal individuo social, y sólo en la sociedad puede alcanzar esa clase de persona que le posibilitará el que vuelva sobre sí y se indique las distintas cosas que puede hacer.

Entonces, el perfeccionamiento de la inteligencia de la forma vertebrada en la sociedad humana depende del desarrollo de esa clase de reacción social en la que el individuo puede influir sobre sí como influye sobre los demás. Eso es lo que le hace posible adoptar y elaborar las actitudes de los otros individuos. Lo hace en términos de los planos superiores del sistema nervioso central, representantes de las reacciones que tienen lugar. La reacción de caminar, golpear o cualquier otra reacción sencilla, pertenecen a la columna vertebral,

al pedúnculo craneano. Cualquier cosa que ocurra, más allá de eso, es, simplemente, la combinación de reacciones de ese tipo. Cuando una persona cruza una habitación para tomar un libro, se ha producido en su cerebro la conexión de los procesos involucrados en el cruce de la habitación con los implicados en el acto de tomar el libro. Cuando se adopta la actitud de otro, se está provocando, simplemente, las reacciones arriba mencionadas, que combinan una reacción con distintas reacciones, para lograr la respuesta adecuada. Los centros involucrados en la combinación de las reacciones de las formas inferiores responden a los procesos mentales superiores, y posibilitan la elaboración de reacciones en esas complejas formas.

La forma humana posee un mecanismo para hacer esas combinaciones dentro de sí. El individuo humano puede indicarse a sí mismo qué está por hacer otra persona y luego adoptar la actitud de ésta sobre la base de esa indicación. Puede analizar su acto y reconstruirlo por medio de ese proceso. El tipo de inteligencia que tiene no está basado sobre la diferenciación fisiológica, ni sobre el instinto gregario, sino sobre el desarrollo efectuado a través del proceso social, desarrollo que le permite llevar a cabo su parte en la reacción social indicándose las distintas reacciones posibles, analizándolas y recombinándolas. Es esa clase de individuo la que hace posible a la sociedad humana. Las consideraciones precedentes deben ser comparadas con el tipo de análisis absolutamente ilógico que trata al individuo humano como si estuviese fisiológicamente diferenciado, simplemente porque se puede encontrar una diferenciación de los individuos en la sociedad humana, una diferenciación comparable con la de un hormiguero. En el hombre, la diferenciación funcional proporcionada por el lenguaje presenta un principio de organización que produce, no sólo un tipo enteramente distinto de individuo, sino también una sociedad diferente.

## 32. Organismo, comunidad y medio ambiente

Me ocuparé ahora de la relación del organismo con el ambiente, tal como se expresa en la relación entre la comunidad y el primero.

Hemos visto que el organismo individual determina, en cierto sentido, su propio medio gracias a su sensibilidad. El único medio al cual puede reaccionar el organismo es el que le revela su sensibilidad. Así, la clase de medio que puede existir para el organismo es un medio que éste, en cierto sentido, determina. Si en el desarrollo



de la forma se produce un aumento de la diversidad de la sensibilidad, se producirá un aumento en las reacciones del organismo a su medio, es decir, el organismo tendrá un medio correspondientemente mayor. Hay una reacción directa del organismo sobre el medio, que suministra cierta proporción de control. En materia de alimentación, de la protección contra la lluvia, contra el frío y contra los enemigos, la forma en cierto sentido controla directamente el medio gracias a su reacción. Empero, tal fiscalización directa es sumamente leve en comparación con la determinación del ambiente que surge de la sensibilidad de la forma. Naturalmente, puede haber influencias que afecten al individuo en cuanto un todo, influencias que no responden a ese tipo de determinación, tales como grandes cataclismos —terremotos, etc.—, acontecimientos que colocan el organismo en distintos medios sin que esté inmediatamente involucrada la sensibilidad de la especie. Los grandes cambios geológicos, tales como el gradual avance y desaparición de la era glacial, son simplemente sobreañadidos al organismo. El organismo no puede controlarlos; ellos ocurren, eso es todo. En ese sentido, el medio controla al individuo en lugar de ser controlado por él. Empero, en la medida en que la forma reacciona a él, lo hace en virtud de su sensibilidad. En este sentido, selecciona y escoge lo que constituye su medio. Selecciona aquello hacia lo cual reaccionará, y lo utiliza para sus propios fines, fines involucrados en su propio proceso vital. Utiliza la tierra que pisa y rotura, y los árboles a los que se trepa; pero sólo cuando es sensible a ellos. Es preciso que exista una relación entre estímulo y reacción; el medio, en cierto sentido, tiene que estar dentro del acto, a fin de que la forma pueda reaccionar a aquél.

Esta íntima relación de medio y forma es algo de lo cual debemos imbuirnos, porque tenemos tendencia a encarar la situación desde el punto de vista de un medio preexistente, en el que la forma entra o dentro del cual se da, para después pensar que ese medio afecta a la forma, estableciendo las condiciones en que ésta puede vivir. De ese modo, se formula el problema de un medio dentro del cual se supone que tiene lugar la adaptación. Este es un ángulo de enfoque bastante natural desde el punto de vista científico de la historia de la vida sobre la tierra. La tierra existía antes de que apareciese la vida, y sigue existiendo mientras distintas formas desaparecen y aparecen otras. Consideramos como incidentes más o menos accidentales a las formas que aparecen en los anales geológicos. Podemos señalar una cantidad de períodos críticos de la historia de la tierra en los cuales la aparición de la vida dependió de cosas

que existían o surgían. Las formas parecen estar completamente a merced del medio. De modo que no explicamos el medio en términos de la forma, sino la forma en términos del medio.

Ello no obstante, el único medio al cual la forma reacciona es el medio predeterminado por la sensibilidad de la forma y por la reacción de ésta a él. Es cierto que la reacción puede ser de tal clase que resulte desfavorable para la forma, pero los cambios que nos interesan son los de la forma en un medio que ella misma escoge y ella misma organiza en términos de su propia conducta. La forma existe a distancia de los objetos que le son favorables o desfavorables, y mide la distancia en términos de sus propios movimientos para aproximarse a los objetos o alejarse de ellos. Lo que la afecta en su experiencia distante constituye una promesa de lo que sucederá en cuanto se establezca el contacto. Puede ser un contacto favorable con alimentos, o un contacto con las mandíbulas de sus enemigos. La experiencia distante indica tales resultados; ésa es la manera de existir de un medio.

Las cosas que vemos a distancia son los contactos que obtendremos cuando nos acerquemos a ellas. Nuestro medio existe, en cierto sentido, como hipótesis. "La pared está allá" quiere decir: "Tenemos ciertas experiencias visuales que nos prometen ciertos contactos de dureza, tosquedad, frialdad". Todo lo que existe en torno de nosotros, existe para nosotros de ese modo hipotético. Por supuesto, tales hipótesis son respaldadas por la conducta, por el experimento, si se prefiere. Ponemos los pies en el suelo con una seguridad nacida de experiencias pasadas, y esperamos el resultado acostumbrado. Ocasionalmente somos víctimas de ilusiones, y entonces nos damos cuenta de que el mundo que existe en derredor nuestro existe en forma hipotética. Lo que nos llega a través de la experiencia distante es una especie de lenguaje que nos revela la experiencia probable que deberíamos tener si atravesásemos realmente la distancia que media entre nosotros y dichos objetos. La forma que no tiene experiencia distante —como una ameba—, o que tiene tal experiencia distante involucrada sólo funcionalmente, no posee la clase de medio que tienen otras formas. Quiero destacar esto para señalar que el medio está determinado en un sentido muy real por el carácter de la forma. No es posible, desde el punto de vista de nuestra explicación científica del mundo, salir del medio de esas distintas formas y relacionar a éstas entre sí. Tenemos ahí un estudio de los ambientes en sus relaciones con las formas mismas, y primeramente expresamos nuestros medios y luego los relacionamos con las formas. Pero, en la medida en que los medios existen para la forma misma, existen en ese carácter seleccionado y en cuanto construídos en términos de reacciones posibles [6].



En contraste con este control que la forma ejerce sobre su medio (expresable en términos de selección y organización), existe otro control de la forma, a la que ya me he referido y que realmente determina, por medio de sus reacciones, los objetos que existen en torno suyo. En la medida en que un animal cava un hoyo o construye un nido, reúne cosas a fin de hacerse una casa. Esas construcciones son de un carácter distinto de la clase de control al que me he referido previamente. Las hormigas, por ejemplo, mantienen en sus galerías ciertas formas de vegetación con las cuales se alimentan. Esto les proporciona una fiscalización del medio que va más allá de aquel control a que nos hemos referido hasta ahora, puesto que exige reacciones activas por parte de los animales, reacciones que determinarán cuál será el vegetal que crecerá. Tales acciones componen una parte sumamente pequeña de las vidas de esos insectos, pero existen. Ese tipo de fiscalización va más allá de la construcción de la madriguera o el nido, puesto que existe una verdadera construcción del medio, que el animal lleva a cabo en su proceso vital. Lo notable en cuanto al organismo humano es la complicada extensión de un control del tipo a que me he referido en el caso de los insectos.

El medio —he dicho— es nuestro medio. Vemos lo que podemos alcanzar, lo que podemos manipular, y luego lo encaramos cuando entramos en contacto con ello. He subrayado la importancia de la mano en la construcción de ese medio. Los actos de la forma viviente son los que conducen a consumaciones tales como la de ingerir alimentos. La mano aparece entre el comienzo y el fin de ese proceso. Tomamos el alimento, lo manipulamos, y, en lo que respecta a nuestra explicación del medio, podemos decir que nos lo ofrecemos en términos del objeto manipulado. La fruta que podemos comer es una cosa que nos es posible manipular. Puede ser una fruta que nos sea posible comer, o una representación de la misma en cera. Pero el objeto es una cosa física. El mundo de cosas físicas que nos rodea no es, simplemente, la meta de nuestro movimiento, sino un mundo que permite la consumación del acto. Un perro, es claro, puede recoger estacas y traerlas. Puede utilizar sus mandíbulas para el acarreo, pero ésa es la única expresión posible aparte de la utili-

[6] [Para la relación del mundo de la experiencia común con el mundo de la ciencia, véase *The Philosophy of the Act*, parte II.]

zación real de las mismas para el proceso de devorar. El acto es llevado rápidamente a su consumación. En cambio, el animal humano tiene esa etapa instrumental que aparece entre la consumación misma y el comienzo del acto, y la cosa surge en esa fase del acto. Nuestro medio, en cuanto tal, está compuesto de cosas físicas. Nuestra conducta traduce los objetos hacia los cuales reaccionamos a cosas físicas que están más allá de nuestra consumación real del acto inmediato. Las cosas de las que podemos apoderarnos, que podemos quebrar en partes minúsculas, son las cosas a las que llegamos previamente a la consumación del acto y que, en algún sentido, podemos manipular con referencia a futuras actividades. Si hablamos ahora del animal como constituyente de su medio gracias a su sensibilidad, a sus movimientos hacia los objetos, a sus reacciones, podemos entonces ver que la forma humana constituye su medio en términos de esas cosas físicas que son, en un sentido real, productos de nuestras manos. Éstas, naturalmente, tienen otra ventaja desde el punto de vista de la inteligencia: la de ser implementos, cosas que podemos usar. Aparecen entre el comienzo del acto y su consumación, de modo que tenemos objetos en términos de los cuales podemos expresar la relación de los medios con los fines. Podemos analizar nuestros objetivos en términos de los medios de que disponemos. La mano humana, respaldada, es claro, por el infinito número de acciones que el sistema nervioso central hace posible, es de importancia crítica para el desarrollo de la inteligencia humana. Es importante que un hombre pueda descender de un árbol (supuesto que sus antepasados vivieron en uno), pero es de mayor importancia que tenga un pulgar en oposición a los demás dedos, para aferrar y utilizar los objetos que necesita. De tal modo, dividimos nuestro mundo en objetos físicos, en un medio de cosas que podemos manipular y utilizar para nuestros objetivos y propósitos finales.

Más allá de esta función individual están los usos que damos a esos objetos físicos para facilitar el control que el grupo organizado ejerce sobre su mundo. Redúzcase ese grupo a sus términos inferiores —tales como los que encontramos en las novelas sobre el hombre de las cavernas—, y las cosas que él maneja serán apenas algo más que porras o piedras. Su medio no es tan distinto del medio de los animales. Pero el desarrollo de la sociedad humana en mayor escala ha conducido a una completísima fiscalización de su medio. La forma humana establece su propio hogar donde le agrada; construye ciudades; trae su agua desde grandes distancias; decide qué vegetación crecerá en su derredor; determina qué animales existirán; se lanza a la lucha



contra la vida de los insectos que ahora se lleva a cabo, resolviendo qué insectos continuarán viviendo; intenta decidir qué microorganismos permanecerán en su medio. Determina, por medio de su vestimenta y su casa, cuál será la temperatura que lo rodee; regula la extensión de su medio gracias a sus métodos de locomoción. Toda la lucha de la humanidad sobre la faz de la tierra consiste en esa determinación de la vida que existirá en torno de aquélla y en esa fiscalización de los objetos físicos que determinan y afectan su vida. La comunidad, como tal, crea su medio debido a que es sensible a él.

Hablamos de la evolución darwiniana, del conflicto de las distintas formas entre sí, considerándolo parte esencial del problema del desarrollo; pero si dejamos de lado algunos de los insectos y microorganismos, no existen formas vivientes con las cuales la forma humana, en su capacidad social, se encuentre básicamente en conflicto. Decidimos qué vida salvaje conservaremos; podemos eliminar todas las formas de vida animal o vegetal que existen; podemos sembrar las simientes que queramos, o matar o criar los animales que deseemos. No existe ya un medio biológico, en el sentido darwiniano, para plantearnos el problema. Por supuesto, no podemos dominar las fuerzas geológicas, los así llamados "actos de fuerza mayor". Ellos llegan y borran lo que el hombre ha creado. Los cambios producidos en el sistema solar pueden aniquilar sencillamente el planeta en que vivimos: tales fuerzas están fuera de nuestro dominio. Pero si tomamos las fuerzas que consideramos importantes para el desarrollo de esta especie que cubre la faz del globo, ellas se encuentran, en gran medida, bajo el dominio de la sociedad humana. El problema de la presión de población ha desempeñado siempre un papel importante en la selección de las formas que sobreviven. La naturaleza tiene que seleccionar basándose en el principio de sobreproducción, a fin de que pueda haber, hablando en forma antropomórfica, variaciones, algunas de las cuales puedan poseer ventajas sobre las otras. Así como Burrows empleaba numerosas variedades en sus experimentos con plantas, en la esperanza de que alguna fuese ventajosa, así, hablando antropomórficamente, la naturaleza utiliza la variedad, produciendo más formas de las que pueden sobrevivir, en la esperanza de que sobreviva alguna forma superior. La tasa de mortalidad de cierto insecto es de 99,8 %, y la de las formas que sobreviven es menor. Para la forma humana siguen existiendo problemas de población, pero el hombre puede determinar la población que debe existir, en términos de los conocimientos que ya posee. El problema se encuentra en manos de la comunidad, en la medida

en que ella reaccione inteligentemente a sus problemas. Así, incluso los problemas que provienen de afuera de la comunidad misma pueden ser definidamente dominados por la comunidad. Y este dominio de su propia evolución constituye la meta del desarrollo de la sociedad humana.

Se ha dicho, con justicia, que no existe ninguna meta en la evolución biológica, que la teoría de la evolución es parte de una teoría mecánica de la naturaleza. Tal evolución opera, por así decir, desde atrás. La explicación se hace en términos de fuerzas ya existentes, y en ese proceso aparecen las formas particulares que se adaptan a ciertas situaciones y de tal modo sobreviven en la lucha por la existencia. Dicho proceso de adaptación no es necesariamente tal que escoja la forma que consideramos más deseable. El parásito es definidamente un resultado de un proceso evolutivo. Pierde varios órganos porque no le son ya necesarios, pero se ha adaptado a la vida de alimentarse del huésped. Podemos explicar eso desde el punto de vista de la evolución. Desde dicho punto de vista, no tenemos que considerar a la naturaleza como productora de formas cada vez más altamente complicadas, más perfectas. Los cambios son explicados, simplemente, por las variaciones y la adaptación a las situaciones que surgen. No hay necesidad de introducir una meta hacia la cual se dirige toda la creación.

Ello no obstante, la situación humana que acabo de presentar ofrece, en cierto modo, una meta, no, si se quiere, en el sentido fisiológico, sino como determinación del proceso de la vida sobre la superficie de la tierra. La sociedad humana que puede decidir por sí misma cuáles serán las condiciones en que vivirá, no se encuentra ya en situación de limitarse a enfrentar los problemas que presenta el medio. Si la humanidad puede controlar su medio, logrará, en cierto sentido, estabilizarse y llegar al fin de un proceso de desarrollo orgánico, si bien no al término del control del medio si es que la sociedad continúa desarrollándose. No tenemos necesidad de crear una nueva forma, cubierta de pelo, para vivir en climas fríos; lo único que tenemos que hacer es producir ropas que permita a los exploradores llegar hasta el Polo Norte. Podemos determinar las condiciones en que el calor de los trópicos será hecho soportable. Podemos, instalando un cable en la pared de un cuarto, elevar o bajar la temperatura. Incluso en el caso de los microorganismos —si podemos dominarlos como la sociedad, en parte, lo hace—, habremos determinado no sólo cómo será el medio en su relación inmediata con nosotros, sino también cómo será el medio físico en su influencia sobre la forma; y ello produciría una meta como objetivo de la evolución.



Estamos tan lejos de cualquier adaptación definitiva de esta clase, que decimos, correctamente, que la evolución del organismo social tiene todavía un largo camino ante sí. Pero suponiendo que hubiese alcanzado esa meta, que hubiese determinado las condiciones en que podría vivir y reproducirse, entonces los cambios siguientes de la forma humana no tendrían ya lugar en términos de los principios que han determinado la evolución biológica. La situación humana es un desarrollo del control que todas las formas vivientes ejercen sobre su medio en selección y en organización, pero la sociedad humana ha llegado a un fin que ninguna otra forma ha alcanzado: la de determinar realmente, dentro de ciertos límites, cuál será su medio inorgánico. No podemos trasportarnos a otros planetas, o determinar cómo serán los movimientos del sistema solar (los posibles cambios de esa clase están fuera de cualquier control concebible por parte del organismo humano); pero aparte de tales límites, las fuerzas que afectan la vida de la forma y pueden, concebiblemente, cambiarla en el sentido darwiniano, han llegado a ser dominadas por la sociedad misma, y, en la medida en que caen bajo el dominio ejercido por la sociedad, la sociedad humana presenta un fin para el proceso de la evolución orgánica. No hace falta decir que, en lo que concierne al desarrollo de la sociedad humana, el proceso mismo está muy lejos de alcanzar su meta.

## 33. Los cimientos y funciones sociales del pensamiento y la comunicación

De la misma manera sociofisiológica como el individuo humano adquiere conciencia de sí, adquiere también conciencia de otros individuos; y su conciencia de sí y de otros individuos es igualmente importante para su desarrollo personal y para el desarrollo de la sociedad organizada o grupo social al cual pertenece.

El principio que he sugerido como básico para la organización social humana es el de la comunicación que implica participación en el otro. Esto requiere la aparición del otro en la persona, la identificación del otro con la persona, la obtención de la conciencia de sí a través del otro. Esta participación es posibilitada gracias al tipo de comunicación que el animal humano está en condiciones de llevar a cabo —un tipo de comunicación distinto del que tiene lugar entre

otras formas que no poseen ese principio en sus sociedades. He hablado del llamado centinela, del que puede decirse que comunica a los otros miembros su descubrimiento del peligro, así como puede decirse que el cloqueo de la gallina lo comunica al pollito. Existen condiciones en que el gesto de una forma sirve para colocar a las otras formas en la actitud correcta hacia las condiciones externas. En un sentido, podemos decir que una forma se comunica con la otra, pero es evidente la diferencia que existe entre eso y la comunicación consciente. Una forma no sabe que se está llevando a cabo la comunicación con el otro. Un ejemplo de ello lo tenemos en lo que llamamos conciencia de las muchedumbres, la actitud que adopta un auditorio cuando se encuentra bajo la influencia de un gran orador. Uno es influído por las actitudes de los que le rodean, que se reflejan en los distintos miembros del público, de modo que ellos llegan a reaccionar como un todo. Uno siente la actitud general de todo el público. Existe, pues, comunicación, en un sentido real; es decir: una forma comunica a la otra una actitud que esta otra adopta hacia cierta parte del medio y que resulta de importancia para ambas. Ese plano de comunicación se encuentra en las sociedades de tipo inferior al de la organización social del grupo humano.

En el grupo humano, por otra parte, no existe sólo esa clase de comunicación, sino también aquel en que la persona que emplea el gesto y, de tal modo, se comunica, adopta la actitud del otro individuo al mismo tiempo que la provoca en el otro. El individuo mismo desempeña el papel de la otra persona a la que de tal modo excita y sobre la cual influye. Y gracias a la adopción de ese papel del otro se encuentra en condiciones de volver sobre sí y, de tal modo, dirigir su propio proceso de comunicación. Esta adopción del papel del otro, expresión que he usado con tanta frecuencia, no es simplemente de importancia pasajera. No es algo que ocurra meramente como resultado accidental del gesto, sino que tiene importancia para el desarrollo de la actividad cooperativa. El efecto inmediato de tal adopción del papel reside en el control que el individuo logra ejercer sobre su propia reacción [7]. La fiscalización de la acción del individuo en un proceso cooperativo puede tener lugar en la conducta del individuo mismo, si le es posible adoptar la actitud del otro. Y es este control de la reacción del individuo mismo en virtud de la adopción del papel del otro lo que proporciona el valor de este tipo de comunicación desde el punto de vista de la organización de la conducta en el grupo. Lleva al proceso de actividad cooperativa más lejos de lo que puede ser llevado en el rebaño como tal, o en la sociedad de insectos. Y es así como el control social, en cuanto funciona en términos de autocrítica, se ejerce tan íntima y extensamente sobre la conducta individual, sirviendo para integrar al individuo con sus acciones, con referencia al proceso social organizado de la experiencia y la conducta en el cual él está involucrado. El mecanismo fisiológico del sistema nervioso central del individuo humano hace posible que éste adopte las actitudes de otros individuos y las actitudes del grupo social organizado del cual él y ellos son miembros, en términos de las relaciones sociales integradas con respecto a ellos y al grupo como un todo. Es así como el proceso social general de la experiencia y la conducta que el grupo pone en práctica le es presentado directamente a él en su propia experiencia, y de modo que, en consecuencia, se ve en condiciones de gobernar su conducta consciente y críticamente, con referencia a sus relaciones, tanto con el grupo social en cuanto un todo como con sus otros miembros individuales, en términos de ese proceso social. Así, no sólo se torna consciente de sí, sino también autocrítico; y, así, gracias a la autocrítica, la fiscalización social sobre la conducta individual opera en virtud del origen y base sociales de tal crítica. Es decir: la autocrítica es esencialmente crítica social, y la conducta controlada por la autocrítica es en esencia conducta controlada socialmente [8]. De ahí

[7] Desde el punto de vista de la evolución social, esa incorporación de cualquier acto social dado, o del proceso social total del cual dicho acto es un constituyente, directamente y como un todo organizado, en la experiencia de cada uno de los organismos individuales involucrados en dicho acto, con referencia al cual puede, en consecuencia, regular y gobernar su conducta individual, es lo que compone el valor y significación peculiares de la conciencia de sí en esos organismos individuales.

Hemos visto que el proceso o actividad de pensar es una conversación efectuada por el individuo entre él mismo y el otro generalizado; y que la forma general y el tema de dicha conversación son dados y determinados por la aparición en la experiencia de algún tipo de problema que debe ser resuelto. La inteligencia humana, que se expresa en el pensamiento, es reconocida como poseedora de ese carácter de encarar y tratar cualquier problema de adaptación ambiental que enfrente a un organismo que la posea. Y así, como también hemos visto, la característica esencial de la conducta inteligente es la reacción demorada —un alto en la conducta mientras se produce el pensamiento; y esa reacción demorada y el pensamiento a los fines del cual es demorada (incluso la selección final, como resultado del pensamiento, de las mejores o más convenientes de entre las distintas reacciones posibles en la situación ambiental dada) son hechos posibles, fisiológicamente, gracias al mecanismo del sistema nervioso central, y, socialmente, gracias al mecanismo del lenguaje.

[8] La concepción de Freud acerca del "censor" psicológico representa un reconocimiento parcial de ese funcionamiento del control social en términos de autocrítica, es decir, un reconocimiento de su funcionamiento en términos de la experiencia y conducta sexuales. Pero esa misma clase de censura o crítica de sí mismo por parte del individuo, se refleja también en todos los demás aspectos de su experiencia, conducta y relaciones sociales —hecho que se sigue natural e inevitablemente de nuestra teoría social de la persona.

que el control social, lejos de tender a aplastar al individuo humano o a aniquilar su individualidad consciente de sí, constituya, por el contrario, dicha individualidad y esté inextricablemente asociada a ella; porque el individuo es lo que es, en cuanto personalidad consciente e individual, en la medida en que sea un miembro de la sociedad, involucrado en el proceso social de la experiencia y la actividad, y, por lo tanto, socialmente controlado en su conducta.

La organización misma de la comunidad consciente de sí depende de que los individuos adopten la actitud de los otros individuos. El desarrollo de este proceso, como he indicado, depende de la adopción de la actitud del grupo en cuanto distinta de la del individuo aislado, de la obtención de lo que he llamado un "otro generalizado". Ejemplifiqué eso con el partido de béisbol, en el que las actitudes de una serie de individuos están involucradas en una reacción cooperativa en que los distintos papeles se implican unos a otros. En la medida en que un hombre adopta la actitud de un individuo del grupo, tiene que adoptarla en su relación con la acción de los otros miembros de ese grupo; y si quiere adaptarse por completo, tendrá que adoptar las actitudes de todos los implicados en el proceso. Naturalmente, el grado en que puede hacer tal cosa es limitado por su capacidad, pero aun así, en los procesos inteligentes estamos suficientemente en condiciones de adoptar los papeles de los que están involucrados en la actividad, como para hacer que nuestra propia acción sea inteligente. El grado en que la vida de toda la comunidad puede incorporarse a la vida consciente de sí de los distintos individuos, varía enormemente. La historia se ocupa en gran medida de rastrear desarrollos que no podían estar presentes en la experiencia real de los miembros de la comunidad en el momento acerca del cual escribe el historiador. Tal análisis explica la importancia de la historia. Se puede echar una mirada retrospectiva hacia lo que ocurrió y descubrir cambios, fuerzas e intereses de los que nadie, en esa época, tenía conciencia. Tenemos que esperar a que el historiador proporcione la descripción, porque el proceso real trascendía la experiencia de los individuos aislados.

Ocasionalmente surge una persona que está en condiciones de captar más que otros de los detalles de un acto en marcha, que puede ponerse en relación con grupos enteros pertenecientes a la comunidad y cuyas actitudes no están presentes en la vida de otros miembros de la comunidad. Se convierte en un dirigente. Las clases, bajo un orden feudal, pueden estar tan separadas las unas de las otras, que, aunque actúen en ciertas circunstancias tradicionales, no se puedan entender entre sí; y entonces puede surgir un individuo que sea capaz de



penetrar en las actitudes de otros miembros del grupo. Figuras de esa clase se tornan de enorme importancia, debido a que posibilitan la comunicación entre grupos de otro modo completamente separados entre sí. El tipo de capacidad de que hablamos es, en política, la actitud del estadista que puede penetrar en las actitudes del grupo y mediar entre los integrantes, haciendo que su propia experiencia sea universal, de manera que otros puedan participar, a través de él, en esa forma de comunicación.

La ingente importancia de medios de comunicación tales como los involucrados en el periodismo, se advierte de inmediato, puesto que ellos informan de situaciones a través de las cuales se puede penetrar en la actitud y experiencia de otras personas. La obra dramática ha desempeñado esa función, al ofrecer lo que se suponía que eran situaciones importantes. Ha entresacado los caracteres que existen por tradición en los espíritus de los hombres, como los griegos hicieron en sus tragedias, y luego expresó, por medio de dichos caracteres, situaciones que pertenecen a su propia época pero que llevan a los individuos más allá de las murallas fijas que surgieron entre ellos, en cuanto miembros de distintas clases de la comunidad. El desarrollo de ese tipo de comunicación, del drama hasta la novela, tiene, históricamente, algo de la importancia que el periodismo tiene para nuestra propia época. La novela presenta una situación que está fuera del alcance del lector, y la presenta en tal forma, que el lector penetra en la actitud del grupo en esa situación. Hay un grado mucho mayor de participación, y, en consecuencia, de comunicación posible, en esas condiciones. Por supuesto, en tal desarrollo está involucrada la existencia de intereses comunes. No se puede construir una sociedad con elementos que se encuentran fuera de los procesos vitales del individuo. Es preciso presuponer alguna clase de colaboración, dentro de la que los individuos mismos estén involucrados activamente, como la única base posible para tal participación en la comunicación. No se puede comenzar a establecer una comunicación con habitantes de Marte ni establecer una sociedad con la que no se tienen relaciones antecedentes. Naturalmente, si en Marte existe ya una comunidad del mismo carácter que la propia, entonces será posible efectuar la comunicación con ella; pero una comunidad que existe completamente fuera de la propia, que no tiene un interés común, una actividad cooperativa, es una comunidad con la cual no resulta posible comunicarse.

En la sociedad humana han surgido ciertas formas universales que encontraron su expresión en las religiones universales, y también

en los procesos económicos universales. Ellas se remontan, en el caso de la religión, a actitudes tan fundamentales de los seres humanos entre sí, como la bondad, la colaboración y la asistencia. Tales actitudes están implicadas en la vida de los individuos en el grupo, y una generalización de las mismas se encuentra en la base de todas las religiones universales. Estos procesos son tales, que llevan en sí la buena vecindad y, en la medida en que tenemos actividad cooperativa, asistencia a los que se encuentran en dificultades y a los que sufren. La actitud fundamental de ayudar a otra persona que está en desgracia, enferma o en cualquier otra situación desdichada, pertenece a la estructura misma de los individuos de una comunidad humana. Se la puede encontrar incluso en condiciones en que se presenta la actitud opuesta de completa hostilidad, como, por ejemplo, cuando se presta atención, en mitad del combate, al enemigo herido. La actitud caballeresca, o el simple acto de compartir el pan con otro, identifica al individuo con el otro, aun cuando éste sea un enemigo. Se trata de situaciones en que el individuo se sorprende en actitud de cooperación; y de situaciones así, de la actividad cooperativa universal, han surgido las religiones universales. El desarrollo de esta buena vecindad fundamental está expresado en la parábola del buen samaritano.

Por otra parte, tenemos un proceso fundamental de intercambio por parte de individuos, proceso que surge de las mercancías de las que no tienen inmediata necesidad pero que pueden ser empleadas para obtener lo que necesitan. Tal intercambio puede tener lugar siempre que los individuos que poseen esos excedentes se encuentran en condiciones de comunicarse entre sí. Existe una participación en la actitud de necesidad, y cada uno incorpora en sí mismo la actitud del otro, en el reconocimiento del valor mutuo que el intercambio tiene para ambos. Se trata de una relación sumamente abstracta, porque algo que uno no puede utilizar le pone en relación de intercambio con otro individuo. Es una situación tan universal como aquella a que nos hemos referido en el caso de la buena vecindad. Las dos actitudes representan a la sociedad más altamente universal y, por el momento, la más altamente abstracta. Son actitudes que pueden trascender de los límites de los distintos grupos sociales organizados en torno a sus propios procesos vitales, y pueden incluso llegar a aparecer en momentos de hostilidad entre los grupos. En el proceso de intercambio o asistencia, personas que de otro modo se mostrarían mutuamente hostiles entran en una actitud de actividad cooperativa.



Por detrás de esas dos actitudes está lo que se encuentra involucrado en cualquier legítima comunicación. Es más universal en un sentido que las actitudes religiosas y económicas, y menos en otro. Antes de comunicar es preciso tener algo que comunicar. Puede que aparentemente se posea el símbolo de otro lenguaje, pero si no se tiene ninguna idea común (y éstas involucran reacciones comunes) con quienes hablan ese lenguaje, no se podrá establecer ninguna comunicación; de modo que incluso detrás del proceso del raciocinio tiene que existir la actividad cooperativa. El proceso de comunicación es más universal que el de la religión universal o que el proceso económico universal, en cuanto que sirve a ambos. Estas dos actividades han sido las actividades cooperativas más universales. La comunidad científica es una comunidad que ha llegado a ser quizá tan universal como ellas en un sentido, pero ni siquiera ella puede ser encontrada entre personas que no poseen signos o literatura conscientes. El proceso de comunicación es, pues, en un sentido, más universal que esos distintos procesos cooperativos. Es el medio gracias al cual dichas actividades cooperativas pueden ser llevadas a cabo en la sociedad consciente de sí. Pero es preciso reconocer que se trata de un medio para actividades cooperativas; no existe ningún campo del pensamiento, en cuanto tal, que pueda simplemente funcionar por sí mismo. El pensamiento no es un campo o un reino en el que haya algo que comunicar, en el que exista un proceso cooperativo, en el que pueda utilizarse socialmente lo que es comunicado. Hay que suponer esa clase de situación cooperativa a fin de llegar a lo que se denomina "el universo del raciocinio". Tal universo del raciocinio es el vehículo para todos estos distintos procesos sociales, y en ese sentido es más universal que ellos; pero no es un proceso que, por así decirlo, funcione por sí mismo.

Es necesario subrayar esto, porque la filosofía y los dogmas que la han acompañado han establecido un proceso de pensamiento y una sustancia pensante que es el antecedente de esos procesos dentro de los cuales se lleva a cabo el pensamiento. Sin embargo, el pensamiento no es otra cosa que la reacción del individuo a la actitud del otro, en el amplio proceso social en que se encuentran ambos involucrados, y la dirección de la acción anticipatoria de uno mismo por medio de las actitudes de los otros que uno adopta. Puesto que en eso consiste el proceso del pensamiento, éste no puede funcionar por sí mismo.

He estado considerando el lenguaje como un principio de la organización social, que ha hecho posible a la sociedad distintiva-

mente humana. Naturalmente, si existen habitantes en Marte, entonces será posible entrar en comunicación con ellos en la medida en que podamos entrar en relaciones sociales con ellos. Si podemos aislar las constantes lógicas que son esenciales para cualquier proceso de pensamiento, es presumible que dichas constantes lógicas nos colocarán en situación de llevar a cabo la comunicación con la otra comunidad. Ellas constituirían un proceso social común, de modo que sería posible llegar a integrar un proceso social con cualquier otro ser, en cualquier período histórico o posición espacial. Por medio del pensamiento se puede proyectar una sociedad hacia el futuro o hacia el pasado, pero presuponemos siempre una relación social dentro de la cual tiene lugar dicho proceso de comunicación. El proceso de comunicación no puede ser establecido como algo existente por sí, o como una presuposición del proceso social. Por el contrario, el proceso social es presupuesto a fin de tornar posibles el pensamiento y la comunicación.

## 34. La comunidad y la institución [9]

Hay lo que he denominado "actitudes sociales generalizadas", que hacen posible la persona organizada. En la comunidad existen ciertas formas de actuar en situaciones esencialmente idénticas, y tales formas de actuar, por parte de cualquiera, son aquellas que excitamos en otros cuando tomamos ciertas medidas. Si defendemos nuestros derechos, provocamos una reacción definida, simplemente porque se trata de derechos universales, una reacción que todos deben tener y quizá tendrán. Ahora bien, esa reacción está presente en nuestra propia naturaleza; en cierto grado estamos preparados para adoptar la misma actitud hacia cualquier otro, si él presenta el estímulo. Cuando provocamos esa reacción en otros, podemos adoptar la actitud del otro y luego adaptar nuestra conducta a ella. Existen, pues, series de tales reacciones comunes en la comunidad en que vivimos, y esas reacciones son lo que denominamos "instituciones". La institución representa una reacción común por parte de todos los miembros de una comunidad hacia una situación especial. Esa reacción común, naturalmente, varía según el carácter del individuo. En el caso de un robo, la reacción del alguacil es distinta de la del fiscal general, de la del juez y los jurados, etc.; y, sin embargo,

[9] [Véase "Natural Rights and the Theory of the Political Institution", *Journal of Philosophy*, XII (1915), págs. 141 y ss.]



son todas reacciones que defienden la propiedad, que implican el reconocimiento en otros del derecho de propiedad. Hay una reacción común en formas variadas. Y tales variaciones, ejemplificadas en los distintos funcionarios, poseen una organización que confiere unidad a la variedad de las reacciones. Uno recurre al policía en demanda de auxilio, espera que el fiscal del estado actúe, que el tribunal y sus distintos funcionarios lleven a cabo el proceso del juicio al delincuente. Uno adopta la actitud de todos esos distintos funcionarios, en cuanto que están involucrados en la conservación de la propiedad; todos ellos, como un proceso organizado, se encuentran en cierto sentido en nuestra propia naturaleza. Cuando provocamos tales actitudes, adoptamos la del que hemos denominado "el otro generalizado". Esas series organizadas de reacciones están relacionadas entre sí; si uno provoca una de esas series, está provocando asimismo, implícitamente, las otras.

Así, las instituciones de la sociedad son formas organizadas de actividad social o de grupo, formas organizadas de modo que los miembros individuales de la sociedad puedan actuar adecuada y socialmente adoptando las actitudes de los otros hacia dichas actividades. Las instituciones sociales opresivas, estereotipadas y ultraconservadoras —como la Iglesia—, que, con su antiprogresividad más o menos rígida e inflexible, aplastan o borran la individualidad, o inhiben cualquier expresión de conducta y pensamiento distintivas u originales en las personas o personalidades individuales implicadas en ellas y sometidas a ellas, son productos indeseables pero no necesarios del proceso social general de la experiencia y la conducta. No existe ninguna razón necesaria o inevitable para que las instituciones sociales sean opresivas o rígidamente conservadoras, o para que no sean, más bien, como muchas lo son, flexibles y progresistas, para que no alienten la individualidad en lugar de inhibirla. De cualquier modo, sin instituciones sociales de alguna clase, sin las actitudes y actividades sociales organizadas por medio de las cuales se constituyen las instituciones sociales, no podrían existir personas o personalidades individuales plenamente maduras; porque los individuos involucrados en el proceso vital social general, del cual las instituciones sociales son manifestaciones organizadas, pueden desarrollar y poseer personas o personalidades plenamente maduras, sólo en la medida en que cada uno de ellos refleje o aprehenda en su experiencia individual esas actitudes y actividades sociales que las instituciones sociales corporizan o representan. Las instituciones sociales, como las personas individuales, son desarrollos dentro del

proceso vital social en su plano evolutivo humano, o manifestaciones particulares y formalizadas de dicho proceso. En cuanto tales, no son necesariamente subversivas de la individualidad en los miembros individuales; y no representan o defienden necesariamente definiciones estrechas de ciertas pautas fijas y específicas de acción que en cualquier circunstancia determinada deberían caracterizar la conducta de todos los individuos inteligentes y socialmente responsables (en oposición a individuos carentes de inteligencia y socialmente irresponsables como los retardados mentales y los imbéciles), en cuanto miembros de la comunidad o grupo social dado. Por el contrario, necesitan definir las pautas sociales o socialmente responsables de la conducta individual, sólo en un sentido sumamente amplio y general, permitiendo ancho margen para la originalidad, la flexibilidad y la variedad de tal conducta; y, en cuanto principales aspectos o fases funcionales de toda la estructura organizada del proceso vital social en su plano humano, participan adecuadamente del carácter dinámico y progresista de dicho proceso [10].

Existe una gran cantidad de reacciones institucionalizadas que, decimos a menudo, son arbitrarias, tales como los modales de una comunidad especial. Por supuesto, los modales, en el mejor sentido, no son sino la expresión de la cortesía de un individuo hacia la gente que le rodea. Deberían expresar la cortesía de cada uno hacia todos los demás. Tendría que existir tal expresión, pero, es claro, muchísimos hábitos para la expresión de la cortesía son completamente arbitrarios. Las formas de saludar a la gente son distintas en diferentes comunidades; lo que es correcto en una puede constituir una ofensa en otra. Se plantea la duda de si cierto modal que expresa una actitud cortés puede ser lo que denominamos "convencional". En respuesta a esto, proponemos distinguir entre los modales y las convenciones. Las convenciones son reacciones sociales aisladas que no quieren integrar o constituir la naturaleza de la

[10] Hemos insistido en que la sociedad humana no estampa simplemente la pauta de su conducta social organizada sobre cada uno de sus miembros individuales, de modo que dicha pauta se convierta, asimismo, en la de la persona individual; la sociedad humana, al mismo tiempo, le proporciona un espíritu, como el medio o la capacidad para conversar conscientemente consigo mismo en términos de las actitudes sociales que constituyen la estructura de su persona y que corporizan la pauta de la conducta organizada de la sociedad humana en cuanto se refleja en tal estructura. Y su espíritu le permite, a su vez, imprimir la pauta de su persona que continúa desarrollándose (continúa desarrollándose gracias a su actividad mental) sobre la estructura u organización de la sociedad humana, y así, en cierto grado, le permite reconstruir y modificar, en términos de su persona, la pauta general de la conducta social o de grupo en términos de la cual estaba originariamente constituída su persona.



comunidad en su carácter esencial, tal como éste se expresa en las reacciones sociales. Una fuente de confusión residiría en la identificación de los modales y la moral con las convenciones, puesto que los primeros no son arbitrarios en el sentido en que lo son las convenciones. Así, los conservadores identifican lo que es pura convención con la esencia de una situación social; nada debe ser cambiado. Pero la propia distinción a que me he referido implica que esas distintas instituciones, en cuanto reacciones sociales a situaciones en que los individuos llevan a cabo actos sociales, están orgánicamente relacionadas entre sí de una manera en que no lo están las convenciones.

Tal interrelación es uno de los puntos que se destaca, por ejemplo, en la interpretación económica de la historia. Al principio fué presentada más o menos como una doctrina de partido por los socialistas marxistas, implicando una interpretación económica especial. Ahora se ha incorporado a la técnica del historiador, con un reconocimiento de que si éste puede aprehender la verdadera situación económica, que, por supuesto, es más accesible que la mayoría de las expresiones sociales, podrá entonces pasar de ella a las otras expresiones e instituciones de la comunidad. Las instituciones económicas medievales permiten interpretar las otras instituciones del período. Uno puede llegar directamente a la situación económica, y, siguiendo a ésta, descubrir cómo eran o debían de haber sido las demás instituciones. Las instituciones, los modales o las palabras presentan, en cierto sentido, las costumbres vitales de la comunidad en cuanto tal; y cuando un individuo actúa hacia otros, digamos, en términos económicos, está provocando, no simplemente una sola reacción, sino todo un grupo de reacciones relacionadas.

La misma situación prevalece en un organismo fisiológico. Si es perturbado el equilibrio de una persona que se encuentra de pie, ello provoca una readaptación, que sólo es posible en la medida en que las partes del sistema nervioso que han sido afectadas conducen a ciertas reacciones definidas e interrelacionadas. Las distintas partes de una reacción pueden ser aisladas, pero el organismo tiene que actuar como un todo. Ahora bien, es cierto que el individuo que vive en una sociedad vive en cierta clase de organismo que reacciona hacia él como un todo, y, con su acción, el individuo provoca esa reacción más o menos organizada. Bajo su atención se encuentra quizás una ínfima fracción de esa reacción organizada; el individuo considera, digamos, sólo el tránsito de cierta cantidad de dinero.

Pero ese cambio de dinero no podría tener lugar sin el conjunto de la organización económica, y ello, a su vez, implica todas las demás fases de la vida de grupo. El individuo puede pasar en cualquier momento de una fase a la otra, puesto que posee en su propia naturaleza el tipo de reacción que su acción necesita. Al adoptar cualquier actitud institucionalizada, organiza en cierto grado todo el proceso social, en la medida en que él es una persona completa.

La incorporación de dicha reacción social al individuo constituye el proceso de educación, que se apropia, en forma más o menos abstracta, de los medios culturales de la comunidad [11]. La educación es definidamente el proceso de incorporar a los propios estímulos cierta serie de reacciones organizadas; y hasta que uno no pueda reaccionar ante sí mismo como la comunidad reacciona ante él, no pertenece legítimamente a la comunidad. Puede pertenecer a una comunidad pequeña, como un chiquillo pertenece a una pandilla antes que a la ciudad en que vive. Todos pertenecemos a pequeños círculos, y puede que siempre nos quedemos dentro de ellos. El "otro organizado" presente en nosotros, es, pues, una comunidad de diámetro más estrecho. Ahora luchamos para conseguir cierta proporción de mentalidad internacionalista. Nos realizamos en cuanto miembros de una comunidad mayor. El vívido nacionalismo del presente período, a la postre debería provocar una actitud internacional de la comunidad mayor. La situación es análoga a la del niño y la pandilla: el niño obtiene una persona mayor en la medida en que ingresa en esa comunidad mayor. En general, la persona ha respondido definidamente a la organización de la reacción social que constituye a la comunidad en cuanto tal; el grado en que la persona se desarrolla depende de la comunidad, del grado en que el individuo provoca en sí mismo ese grupo de reacciones institucionalizadas. El criminal en cuanto tal es el individuo que vive en un grupo sumamente pequeño y luego lleva a cabo depredaciones en la comunidad mayor de la cual no es miembro. Se

[11] [Entre unas dieciocho notas, editoriales y artículos sobre educación, puede llamarse la atención sobre los siguientes: "The Relation of Play to Education", *University of Chicago Record*, I (1896), págs. 140 y ss.; "The Teaching of Science in College", *Science*, XXIV (1906), págs. 390 y ss.; "Psychology of Social Consciousness Implied in Instruction", *ibid.*, XXXI (1910), págs. 688 y ss.; "Industrial Education and Trade Schools", *Elementary School Teacher*, VIII (1908), págs. 402 y ss.; "Industrial Education and the Working Man and the School", *ibid.*, IX (1909), págs. 369 y ss.; "On the Problem of History in the Elementary School", *ibid.*, pág. 433; "Moral Training in the Schools", *ibid.*, págs. 327 y ss.; "Science in the High School", *School Review*, XIV (1906), págs. 237 y ss. Véase Bibliografía al final del volumen.]



apodera de la propiedad que pertenece a otros, pero él no pertenece a la comunidad que reconoce y defiende los derechos de propiedad.

Tenemos tendencia a suponer que nuestra estimación del valor de la comunidad debería depender del tamaño de ésta. El norteamericano idolatra la grandeza en lugar del contenido social cualitativo. Una comunidad pequeña como la de Atenas hizo surgir algunos de los más grandes productos espirituales que el mundo haya conocido jamás; compárese sus consecuciones con las de los Estados Unidos, y no habrá necesidad de preguntar si el simple tamaño de estos últimos tiene alguna relación con los contenidos cualitativos de las consecuciones de la primera. Quiero destacar la universalidad implícita de la comunidad altamente desarrollada y organizada. Y bien, Atenas, en cuanto cuna de Sócrates, Platón y Aristóteles, sede de un gran desarrollo metafísico en el mismo período, lugar de nacimiento de teóricos políticos y de grandes dramaturgos, pertenece realmente a todo el mundo. Las consecuciones cualitativas que adscribimos a una comunidad pequeña pertenecen a ésta en la medida en que posee la organización que la torna universal. La comunidad ateniense se apoyaba sobre el trabajo de los esclavos y sobre una situación política estrecha y restringida, y esa parte de su organización social no era universal ni podía ser convertida en la base para una comunidad mayor. El Imperio Romano se desintegró, principalmente porque toda su estructura económica se apoyaba sobre la base del trabajo esclavista. No estaba organizada sobre una base universal. Desde el punto de vista legal y de la organización administrativa, era universal, y así como la filosofía griega ha llegado hasta nosotros, así nos llegó la ley romana. En la medida en que cualquier consecución de organización de una comunidad tiene éxito, en esa medida es universal y hace posible una comunidad mayor. En un sentido, no puede haber una comunidad mayor que la representada por la racionalidad, y los griegos introdujeron la racionalidad en su expresión autoconsciente [12]. En el mis-

[12] Platón sostenía que la ciudad-estado era el mejor tipo —si no, realmente, el único practicable o factible— de organización de estado o social; y Aristóteles convino en ello. Más aún, según Platón, resultaba deseable el completo aislamiento social de cualquier ciudad-estado con respecto al resto del mundo. Aristóteles, por otra parte, reconocía la necesidad de interrelaciones sociales entre las distintas ciudades-estados, o entre cualquier ciudad-estado y el resto del mundo civilizado, pero no pudo descubrir un principio general en términos del cual pudiesen ser determinadas dichas interrelaciones sin dañar o viciar desastrosamente la estructura política y social de la ciudad-estado misma; y él deseaba, como lo deseaba Platón, conservar tal estructura. Es decir, que le era imposible aprehender un principio fundamental en términos del cual la organización social y política de la ciudad-estado griega pudiese ser generalizada para aplicarla a las interrela-

mo sentido, el evangelio de Jesús dió expresión definida a la actitud de buena vecindad a la que cualquiera podía recurrir, y proporcionó el terreno del que podía surgir una religión universal. Todo lo que es magnífico y admirable, es universal, aunque sea cierto que no ha surgido aún la sociedad en que la universalidad pueda recibir su expresión.

Políticamente, Norteamérica ha dado, en cierto sentido, universalidad a lo que denominamos "gobierno propio". La organización social de la Edad Media existía bajo el feudalismo y las corporaciones de oficios. Las organizaciones sociales inmediatas en que existió el gobierno propio fueron todas corporaciones provisionales particulares o comunidades particulares. Lo que ha ocurrido en Norteamérica es que hemos generalizado el principio del gobierno propio, de manera que éste es el órgano esencial para el control político de la comunidad completa. Si tal tipo de control es hecho posible, entonces no existe, teóricamente, límite alguno para el tamaño de la comunidad. Sólo en ese sentido llegaría a ser la grandeza política una expresión de la consecución de la comunidad misma.

Entonces, la organización de las reacciones sociales posibilita al individuo la provocación en sí, no simplemente de una mera reacción del otro, sino la reacción, por así decirlo, de la comunidad como un todo. Ello es lo que proporciona al individuo lo que denominamos "espíritu". Hacer ahora cualquier cosa significa cierta reacción organizada; y si uno tiene en sí tal reacción, tiene lo que llamamos "espíritu". Nos referimos a esa reacción por medio de los símbolos que sirven de vehículo para provocar esas reacciones. Emplear los términos "gobierno", "propiedad", "familia", es destacar, como decimos, la significación que tienen. Pues bien, esas significaciones descansan sobre ciertas reacciones. Una persona que tiene en sí la reacción universal de la comunidad hacia lo que hace, tiene, en ese sentido, el espíritu de la comunidad. En cuanto hombre de ciencia, diremos, la comunidad de uno consiste en todos los colegas, pero dicha comunidad incluye a cualquiera que entienda lo que se dice. Lo mismo rige para la literatura. El volumen del público es un volumen funcional; si se obtiene la consecución de la organización, puede ser de cualquier volumen. En este sentido, la grandeza puede ser un indicio de consecución cualitativa. Lo grande es siempre, en un sentido, objetivo, universal. El desarrollo mental del individuo consiste en incorporar a sí esas reacciones organizadas, en sus relaciones mutuas involucradas.

La fase racional de ello, lo que acompaña a lo que llamamos "lenguaje", es el símbolo; y éste es el medio, el mecanismo, gracias al cual se lleva a cabo la reacción. Para una cooperación efectiva, es preciso tener los símbolos por medio de los cuales las reacciones pueden ser puestas en práctica, de modo que conseguir un lenguaje significante es de primerísima importancia. El lenguaje implica reacciones organizadas; y el valor, la inferencia de tales reacciones, se encontrará en la comunidad de la cual dicha organización es trasladada a la naturaleza del individuo mismo. El símbolo significante no es sino esa parte del acto que sirve como gesto para provocar la otra parte del proceso, la reacción del otro, en la experiencia de la forma que hace el gesto. El empleo del gesto es de la más alta importancia, aun cuando sea llevado al extremo alcanzado en las matemáticas, en que se puede tomar los símbolos y combinarlos de acuerdo con las reglas de la comunidad matemática a la cual pertenecen, sin saber qué significan dichos símbolos. En rigor, en tales campos es preciso prescindir de la significación de los símbolos; hay un proceso de llevar a cabo el proceso racional del razonamiento sin saber cuál es la significación. Trabajamos con $x$ e $y$, y encaramos la forma en que dichos símbolos pueden ser combinados entre sí; no sabemos por anticipado a qué se aplican. Aunque los símbolos, en ciertas condiciones, pueden ser manejados de tal modo, a la postre los hacemos descender a la tierra y los aplicamos. Los símbolos, en cuanto tales, son meramente maneras de provocar reacciones. No son meras palabras, sino palabras que responden a ciertas reacciones; y cuando combinamos cierta serie de símbolos, combinamos inevitablemente cierta serie de reacciones.

Esto plantea nuevamente el problema del universal. En la medida en que el individuo adopta la actitud del otro, el símbolo es universal, pero, ¿se trata de un verdadero universal cuando está de tal modo limitado? ¿Podemos ir más allá de esa limitación? El universo de raciocinio de los lógicos pone en claro el alcance de esa universalidad. En una etapa anterior se suponía que la universalidad estaba representada por una serie de axiomas lógicos, pero se ha descubierto que los supuestos axiomas no son universales. De

ciones entre distintos estados de esa clase, dentro de un único todo social, como el Imperio alejandrino, en el cual estaban todos incluídos como unidades, o para aplicarla a ese todo social o imperio; y, especialmente, para aplicarla a dicho todo social o imperio aun cuando él no contuviese ciudades-estados como unidades. Si tenemos razón, este principio fundamental que a él le fué imposible descubrir es, simplemente, el principio de la integración y organización sociales en términos de las personas racionales, y del reflejo por éstas, en sus respectivas estructuras organizadas, de las pautas de conducta social organizada en las cuales se encuentran involucradas y a las que deben su existencia.

modo que, en rigor, el raciocinio "universal", para ser universal, tiene que ser continuamente revisado. Puede representar a los seres racionales con los cuales nos encontramos en contacto, y en semejante mundo existe universalidad en potencia. Tal sería, supongo, el único universal involucrado en el empleo de símbolos significantes. Si podemos lograr la serie de símbolos significantes que, en ese sentido, tienen una significación universal, cualquiera que pueda hablar inteligentemente en ese lenguaje tendrá esa universalidad. Ahora bien, no hay limitación alguna, salvo la de que la persona hable ese lenguaje, emplee esos símbolos que tienen esas significaciones; y eso concede una absoluta universalidad a cualquiera que penetre en el lenguaje. Existen, es claro, distintos universos de raciocinio, pero por detrás de todos, en la medida en que son potencialmente comprensibles entre sí, está el universo de raciocinio de los lógicos, con una serie de funciones constantes y proposicionales, y cualquiera que las emplee pertenecerá al mismo universo de raciocinio. Esto es lo que proporciona una universalidad potencial al proceso de comunicación [13].

He tratado de destacar la posición de que la sociedad a la que pertenecemos representa una serie de reacciones organizadas para ciertas situaciones en las que se ve involucrado el individuo, y de que, en la medida en que el individuo puede incorporar a su propia naturaleza tales reacciones organizadas y provocarlas por medio del símbolo de la reacción social, en esa medida posee un espíritu en el que pueden llevarse a cabo los procesos mentales, un espíritu cuya estructura interna ha tomado de la comunidad a la cual pertenece.

La unidad de todo el proceso social es la unidad del individuo, y el control social sobre éste reside en ese proceso común que se lleva á cabo, un proceso que diferencia al individuo en su función especial en tanto que, al mismo tiempo, controla su reacción. La aptitud de la persona para ponerse en el lugar de otras personas le proporciona los indicios en cuanto a lo que debe

[13] El individuo humano trasciende el grupo social local al que pertenece inmediatamente, en términos de ese mecanismo de universales (o gestos o símbolos universalmente significantes), y aquel grupo social, en consecuencia (por mediación de sus miembros individuales), se trasciende a sí mismo y se relaciona con el contexto o medio más amplio de relaciones e interacciones sociales organizadas que lo rodea y del cual él es sólo una parte.

Fisiológicamente, la universalidad de espíritu en el orden social humano se basa fundamentalmente en una estructura neural similar de todos los individuos pertenecientes a ese orden social: es decir, el tipo de estructura neural requerido por el desarrollo social del espíritu.



hacer en una situación específica. Ello es lo que concede al hombre lo que hemos denominado su carácter como miembro de la comunidad, su condición de ciudadano desde el punto de vista político, su condición de miembro desde cualquiera de los distintos puntos de vista en que pertenece a la comunidad. Le convierte en parte de la comunidad, y él se reconoce como miembro de ella debido a que adopta la actitud de los que están involucrados y controla su conducta en términos de actitudes comunes.

Nuestra condición de miembros de la sociedad de seres humanos es algo que atrae muy poca atención por parte del individuo corriente. Pocas veces se conforma con construir una religión sobre la base de la sociedad humana en y por sí misma, sin agregar nada más; en verdad, cuanto más amplio el alcance de la religión, menor la cantidad de personas que pertenecen conscientemente a ella. No hemos tomado muy en serio nuestra condición de miembros de la sociedad humana, pero ahora se torna cada vez más real para nosotros. La Guerra Mundial * ha derribado una gran cantidad de valores; y advertimos que lo que ocurre en la India, en Afganistán, en Mesopotamia, penetra en nuestras vidas, de modo que estamos alcanzando lo que llamamos una "tendencia al internacionalismo". Reaccionamos en una forma que responde a las reacciones de gente que se encuentra del otro lado del grupo humano.

La cuestión de si pertenecemos a una comunidad mayor es contestada en términos de si nuestra propia acción provoca una reacción en esa comunidad más amplia y de si la reacción de ésta se refleja en nuestra propia conducta. ¿Podemos sostener una conversación en términos internacionales? [14]. La cuestión es principalmente una cuestión de organización social. Las reacciones necesarias se han convertido más definidamente en parte de nuestra experiencia debido a que nos acercamos a otros pueblos más que antes. Nuestra organización económica se desarrolla cada vez más, de modo que las mercancías que vendemos en Sudamérica, en India, en China, afectan definidamente nuestra vida. Tenemos que estar en buenas relaciones con nuestros clientes; si queremos llevar a cabo una exitosa política económica en Sudamérica, debemos explicar cuál es la significación de la Doctrina Monroe, y así siguiendo.

Tenemos cada vez más conciencia de toda la sociedad a la cual pertenecemos, debido a que la organización social es tal que provoca

* El autor se refiere a la primera guerra mundial [*E.*].

[14] [Véase "National-Mindedness and International-Mindedness", *International Journal of Ethics*, XXXIX (1929), págs. 385 y ss.; "The Psychological Bases of Internationalism", *Survey*, XXXIII (1914-15), págs. 604 y ss.]

la reacción de la otra persona a nuestro acto, no sólo en la otra persona sino también en nosotros mismos. Kipling dice: "El Oriente es el Oriente y el Occidente el Occidente, y jamás se encontrarán los dos"; pero se están encontrando. Se suponía que la reacción del Oriente hacia el Occidente y del Occidente hacia el Oriente no son comprensibles entre sí. Pero, en rigor, descubrimos que estamos despertando, que comenzamos a intercambiar papeles. Por debajo de nuestra experiencia consciente se está llevando a cabo un proceso de organización, y cuanto más se pone en práctica dicha organización, tanto más íntimamente nos unimos. Cuanto más provocamos en nosotros la reacción que nuestros gestos provocan en el otro, tanto más le entendemos.

Por supuesto, detrás de todo esto existe una comunidad más amplia, a la que, en términos religiosos, se hace referencia llamándola "comunidad sagrada", la comunidad de una religión universal. Pero también ella reposa sobre las actividades cooperativas. Un ejemplo es el del buen samaritano, cuando Jesús tomó a la gente y le demostró que la desdicha de uno provocaba en el otro una reacción que él entendía; la desdicha del otro es un estímulo, y ese estímulo provoca una reacción en su propia naturaleza. Ésa es la base de la fundamental relación que existe bajo el nombre de "buena vecindad". Se trata de una reacción que todos tenemos, en cierto sentido, ante todos. Una persona desconocida provoca en nosotros una actitud de ayuda, y dicha actitud es anticipada en el otro. Nos torna a todos afines. Proporciona la común naturaleza humana sobre la que están basadas todas las religiones universales. Empero, las situaciones en que puede expresarse esa buena vecindad son sumamente limitadas; y, en consecuencia, las religiones construídas sobre ella tienen que restringir las vidas humanas a apenas unas pocas relaciones, tales como la simpatía en la desgracia, o limitarse a expresar los aspectos emocionales de la naturaleza humana. Pero si la relación social puede ser llevada cada vez más lejos, entonces es concebible que uno pueda ser un prójimo para todos los habitantes de la manzana, de la comunidad, del mundo, desde que uno es puesto en contacto más íntimo con la actitud del otro cuando esa actitud es provocada también en uno mismo. Lo esencial es el desarrollo de todo el mecanismo de las relaciones sociales, del mecanismo que nos une, de modo que podamos adoptar la actitud del otro en nuestros distintos procesos vitales.

El individuo humano que posee una persona es siempre miembro de una comunidad social más amplia, de un grupo social más



extenso que aquel en que se encuentra inmediata y directamente o que aquel al cual pertenece inmediata y directamente. En otras palabras, la pauta general de conducta social o de grupo, que se refleja en las respectivas actitudes organizadas —las respectivas estructuras integradas de las personas— de los individuos involucrados, siempre tiene una referencia más amplia, para dichos individuos, que la de su relación directa con ellas, es decir, una referencia que alcanza, más allá de sí misma, a un medio o contexto social de relaciones sociales más amplio, medio o contexto social que la incluye y del cual es apenas una parte más o menos limitada. Y la conciencia que ellos tienen de esa referencia es consecuencia del hecho de que son seres sensibles o conscientes, o de que tienen espíritu, y de las actividades de razonamiento que, por consiguiente, llevan a cabo [15].

## 35. La fusión del "yo" y el "mí" en las actividades sociales

En una situación en que ciertas personas tratan de salvar a alguien de ahogarse, existe un esfuerzo común en que uno es estimulado por los otros a hacer lo mismo que hacen éstos. En tales situaciones, uno tiene la sensación de estar identificado con todos, porque la reacción es, esencialmente, una reacción idéntica. En el caso del trabajo en equipo, hay una identificación del individuo con el grupo; pero en ese caso uno hace algo distinto que los otros, aun cuando lo que hacen los otros determina lo que tiene que hacer uno mismo.

[15] Es especialmente en términos del universo lógico de raciocinio —el sistema general de símbolos universalmente significantes— que todo pensamiento o razonamiento presupone como campo de su actividad, y que trasciende de los límites de los distintos lenguajes y las distintas costumbres raciales y nacionales, que los individuos pertenecientes a cualquier grupo o comunidad social dada se tornan conscientes de la referencia social más amplia del grupo o comunidad, más allá de sí misma, al contexto nuevo y más amplio de las relaciones e interacciones sociales de la sociedad o civilización humana en cuanto un todo en el que dicho grupo está involucrado, juntamente con todas las otras sociedades humanas particulares o los grupos sociales organizados. Esta referencia o inferencia relacional más amplia de la pauta general de conducta de cualquier grupo o comunidad social humana dada resulta menos evidente en el caso del hombre primitivo, y es más patente en el caso del hombre moderno altamente civilizado. En términos de su persona racional, o en términos de la organización de actitudes sociales hacia él mismo y hacia otros, que constituye la estructura de su persona racional y que refleja, no sólo la pauta de la conducta del grupo social inmediato, en sí mismo, al cual pertenece, sino también la referencia de esa pauta, más allá de sí, a toda la pauta general, más amplia, de la conducta humana social o de grupo del cual constituye sólo una parte, el individuo humano moderno, civilizado, es y se siente miembro, no sólo de cierta comunidad o estado o nación local, sino, además, de toda una raza dada o incluso de la civilización en su conjuto.

Si las cosas marchan lo bastante bien, puede producirse una exaltación parecida a la de la otra situación. Existe aún la sensación de control dirigido. Y donde el "yo" y el "mí" pueden, en cierto modo, fundirse, surge la peculiar sensación de exaltación que corresponde a la reacción que uno mismo produce. Ahora quiero analizar más detalladamente que antes la fusión del "yo" y del "mí" en las actitudes de religión, patriotismo y trabajo en equipo.

En la concepción de la buena vecindad universal existe cierto grupo de actitudes de bondad y asistencia en las que la reacción de uno provoca en el otro y en uno mismo idéntica actitud. De ahí la fusión del "yo" y del "mí", que conduce a intensas experiencias emocionales. Cuanto más amplio el proceso social en que ello está involucrado, tanto mayor la exaltación, la reacción emocional, que resulta. Nos sentamos y jugamos una partida de bridge con nuestros amigos, o nos entregamos a cualquier otro descanso en mitad de nuestras tareas cotidianas. Es algo que dura una hora, aproximadamente, y luego volvemos al trabajo. Empero, estamos involucrados en la vida conjunta de la sociedad; sus obligaciones pesan sobre nosotros; tenemos que defendernos en varias situaciones: todos esos factores reposan en la persona. Pero por debajo de las situaciones a las que me refiero ahora, lo que descansa en el fondo se funde a lo que estamos haciendo todos. Y sentimos que ésa es la significación de la vida —y se experimenta una actitud religiosa exaltada. Adoptamos una actitud en que todos concuerdan con todos, en la medida en que todos pertenecen a la misma comunidad. Mientras podemos retener esa actitud, nos liberamos de esa sensación de control que pende sobre todos nosotros a causa de las responsabilidades que tenemos que encarar en condiciones sociales difíciles y penosas. Tal es la situación normal en nuestra actividad social, y tenemos los problemas de la misma en el fondo de nuestro espíritu; pero en dicha situación, en la situación religiosa, todos parecen ser elevados hasta una actitud de aceptar a todos como pertenecientes al mismo grupo. El interés de uno es el interés de todos. Hay una completa identificación de los individuos. Dentro del individuo se produce una fusión del "mí" con el "yo".

El impulso del "yo", en este caso, es de buena vecindad, de bondad. Uno da pan al hambriento. Y es esa tendencia social que todos tenemos en nosotros la que provoca cierto tipo de reacción: uno quiere dar. Cuando se tiene una cuenta bancaria limitada, no se puede dar al pobre todo lo que se tiene. Sin embargo, en ciertas situaciones religiosas, en grupos con cierta perspectiva, uno puede



llegar a la actitud de hacer precisamente eso. La caridad es estimulada por más caridad. Puede alguien no tener mucho que dar, pero está listo para darse él mismo totalmente. Hay una fusión del "yo" y el "mí". El "mí" no está presente para controlar al "yo", pero la situación ha sido construída de tal modo, que la actitud misma provocada en el otro estimula a uno a hacer lo propio. La exaltación, en el caso del patriotismo, presenta un ejemplo análogo de esa fusión.

Desde el punto de vista emocional, tales situaciones son especialmente valiosas. Implican, naturalmente, la exitosa completación del proceso social. Creo que la actitud religiosa involucra esa relación del estímulo social con el mundo en general, el transporte de la actitud social al mundo más amplio. Creo que ése es el campo definido dentro del cual aparece la experiencia religiosa. Por supuesto, donde hay una teología claramente marcada, en la que existen tratos con la deidad —hacia la cual uno actúa tan concretamente como hacia cualquier otra persona que esté en la habitación—, entonces la conducta que tiene lugar es sencillamente de un tipo comparable a la conducta con referencia a otro grupo social, y puede carecer de ese carácter místico peculiar que generalmente adscribimos a la actitud religiosa. Puede tratarse de una actitud calculada, en la que una persona haga una promesa y la cumpla, siempre que la deidad le conceda un favor especial. Ahora bien, esa actitud se ubicaría normalmente bajo la definición general de religión, pero, además, se reconoce corrientemente que la actitud tiene que ser tal, que lleve esa extensión especial de la actitud social hasta el universo todo. Creo que es a esto a lo que por lo común nos referimos cuando hablamos de la experiencia religiosa y que ésa es la situación de la cual surge la experiencia mística de la religión. La situación social se extiende por todo el mundo.

Puede que sólo en ciertos días de la semana y durante ciertas horas del día podamos adoptar esa actitud de sentimiento en identidad con todos y todo lo que nos rodea. El día sigue su curso; tenemos que entrar en el mercado para competir con otras personas y para tratar de salvarnos en una situación económica difícil. No podemos mantener la sensación de exaltación, pero aun así nos es posible decir que esas exigencias de la vida son sólo una tarea que pesa sobre nosotros, un deber que tenemos que llevar a cabo a fin de poder obtener, en momentos especiales, la actitud religiosa. Empero, cuando la experiencia es alcanzada, llega juntamente con esa sensación de completa identificación de la persona con el otro

Es una actitud de identificación distinta, y quizá más elevada, la que llega en la forma a que me he referido llamándola "trabajo en equipo". En ella se obtiene la clase de satisfacción que proviene de trabajar con otros en cierta situación. Naturalmente, persiste la sensación de control; al fin de cuentas, lo que todos hacemos está determinado por lo que hacen otras personas; es preciso tener aguda conciencia de las posiciones de todos los otros; uno sabe lo que los otros están por hacer. Pero tiene que estar constantemente alerta a la manera como reaccionan otras personas, a fin de poder hacer su parte en el trabajo en equipo. La situación ofrece su deleite, pero no es una situación en la que, por así decirlo, uno se lance simplemente en la corriente y obtenga una sensación de abandono. Esta experiencia pertenece a la situación religiosa o patriótica. Sin embargo el trabajo en equipo tiene un contenido que no posee el otro. La situación religiosa es abstracta, por lo que respecta al contenido. La forma en que uno tiene que ayudar a otro es una empresa sumamente complicada. El que se propone ser una ayuda universal para otros, puede descubrir que se ha convertido en un engorro universal. No hay persona más molesta para tenerla cerca que aquella que trata constantemente de ayudar a todos los demás. La ayuda fructífera tiene que ser inteligente. Pero si uno puede llegar a constituir un grupo bien organizado que hace algo como una unidad, se logra una sensación de la persona que constituye la experiencia del trabajo en equipo, y esto, ciertamente, desde un punto de vista intelectual es superior a la mera buena vecindad abstracta. La sensación del trabajo en equipo se encuentra cuando todos trabajan con vistas a una meta común y todos tienen una sensación de dicha meta interpenetrada en la función especial que llevan a cabo.

La actitud frecuente de la persona dedicada a los servicios sociales, de la persona que trata de expresar una actitud fundamental de buena vecindad, [16] puede ser comparada a la actitud del ingeniero, del organizador, que ejemplifica en forma extrema la actitud del trabajo en equipo. El ingeniero tiene las actitudes de todos los demás individuos del grupo, y gracias a esa participación se encuentra en condiciones de dirigir. Cuando el ingeniero sale de la sala de máquinas con el plano en las manos, la máquina no existe aún; pero tiene que saber qué debe hacer la gente, cuánto tiempo les llevará, cómo medir los procesos involucrados y cómo suprimir

16 ["Philanthropy from the Point of View of Ethics", *Intelligent Philanthropy*, editado por Faris, Lane and Dodd.]



los derroches. Esa clase de adopción de las actitudes de todos tan plena y completamente como sea posible, de llevar a cabo la propia acción desde el punto de vista de tan completa adopción del papel de los otros, podemos, quizá, denominarla "actitud del ingeniero". Es una actitud sumamente inteligente; y, si puede ser formada con un profundo interés en el trabajo social en equipo, pertenece, entonces, a los elevados procesos sociales y a las experiencias significantes. La plena calidad de concreto del "mí" depende de la capacidad del hombre para adoptar la actitud de todos los otros involucrados en el proceso que él dirige. En esa situación se logra el contenido concreto que no se puede encontrar en la lisa y llana identificación emocional de la persona con todos los demás integrantes del grupo.

Estos son los distintos tipos de expresiones del "yo" en sus relaciones con el "mí", que yo quería destacar a fin de completar la explicación de la relación del "yo" con el "mí". La persona, en tales circunstancias, es la acción del "yo" en armonía con la adopción del papel de otros por el "mí", adopción del papel en que el "mí" establece la situación a la cual reacciona el "yo". Tanto el "yo" como el "mí" están involucrados en la persona, y ambos se respaldan mutuamente.

Quiero analizar ahora la fusión del "yo" y el "mí" en términos de otro enfoque, a saber: mediante una comparación del objeto físico con la persona en cuanto objeto social.

El "mí", he dicho, presenta la situación dentro de la cual tiene lugar la conducta, y el "yo" es la reacción a tal situación. Esta doble separación en situación y reacción es característica de cualquier acto inteligente, aun cuando no involucre tal mecanismo social. Existe una situación definida que presenta un problema, y entonces el organismo reacciona a dicha situación mediante una organización de las distintas reacciones que están involucradas. Tiene que haber tal organización de actividades en nuestros movimientos corrientes entre los distintos muebles que hay en un cuarto, o a través de un bosque, o entre automóviles. Los estímulos presentes tienden a provocar una gran variedad de reacciones; pero la verdadera reacción del organismo es una organización de esas tendencias, y no una sola reacción intermedia de todas las demás. Uno no se sienta en una silla, no toma un libro, no abre una ventana, no hace la gran variedad de cosas que, en cierto sentido, el individuo es invitado a hacer cuando entra en una habitación. Hace una cosa específica; quizá se acerca al escritorio y toma de él un papel que necesitaba y no hace nada más.

Empero, los objetos están ahí, en el cuarto, para él. La silla, las ventanas, las mesas, existen en cuanto tales debido al empleo que normalmente hace de esos objetos. El valor que la silla tiene en su percepción es el que corresponde a su reacción: así, pasa junto a una silla, ante una mesa, y se aleja de una ventana. Construye allí un paisaje, un escenario de objetos que posibilitan su movimiento hacia la gaveta que contiene el papel que él necesita. Ese paisaje es el medio de llegar a la meta que busca; y la silla, la mesa, la ventana, entran en él como objetos. El objeto físico es, en cierto modo, aquello a lo cual uno no reacciona en forma consumatoria. Si en cuanto uno entra en un cuarto se deja caer en una silla, apenas hace algo más que dirigir la atención a ella; no se la considera como una silla en el mismo sentido que cuando se la reconoce como tal y se encamina los pasos hacia un objeto distante. La silla que existe en este último caso no es aquella en que uno está sentado; pero es algo que lo recibirá a uno si se deja caer en ella, y eso le proporciona el carácter de objeto en cuanto tal.

Esos objetos físicos son utilizados para construir el campo dentro del cual es alcanzado el objeto distante. El mismo resultado se da, desde un punto de vista temporal, cuando uno lleva a cabo un acto más distante por medio de algún acto precedente que debe ser puesto en práctica previamente. Esa organización funciona continuamente en la conducta inteligente. Organizamos el campo con referencia a lo que vamos a hacer. Se produce entonces, si se quiere, una fusión del acto de sacar el papel de la gaveta y del cuarto a través del cual nos movemos para lograr ese propósito, y a esta clase de fusión me he referido previamente, sólo que en los casos de experiencias religiosas tiene lugar en el campo de la mediación social, y los objetos del mecanismo son de carácter social y representan así un distinto plano de experiencia. Pero el proceso es análogo: somos lo que somos en nuestra relación con otros individuos, gracias a que adoptamos la actitud de los otros hacia nosotros mismos y de tal modo nos estimulamos con nuestro propio gesto, así como una silla es lo que es en términos de la invitación que nos ofrece a sentarnos, un "mí" físico, si se quiere. En un "mí" social, las distintas actitudes de los otros son expresadas en términos de nuestro propio gesto, que representa el papel que desempeñamos en nuestra actividad social cooperativa. Ahora bien, la cosa que realmente hacemos, las palabras que hablamos, nuestras expresiones, nuestras emociones, eso es el "yo"; pero está fundido con el "mí" en el mismo sentido en que todas las actividades involucradas en las piezas de moblaje de la habitación están fundidas a la trayectoria seguida hasta la gaveta del escritorio y a la acción de sacar el papel. Las dos situaciones son idénticas en ese sentido.



El acto mismo, del que he hablado llamándolo el "yo" de la situación social, es una fuente de la unidad del todo, en tanto que el "mí" es la situación social en que ese acto puede expresarse. Creo que podemos considerar tal conducta desde el punto de vista general de la conducta inteligente; sólo que, como he dicho, la conducta tiene lugar, aquí, en el campo social en que surge una persona en la situación social del grupo, así como la habitación surge en la actividad de un individuo llevada a cabo para llegar al objeto especial que quiere tomar. Creo que puede ser aplicado a la aparición de la persona el mismo punto de vista que rige para la aparición de un objeto en un campo que constituye en cierto sentido un problema; sólo que el carácter peculiar de esto reside en el hecho de que se trata de una situación social, y de que esta situación social implica la aparición del "mí" y del "yo", que son, esencialmente, elementos sociales. Pienso que es coherente reconocer el paralelismo existente entre lo que llamamos "objeto físico", en contraste con el organismo, y el objeto social, en contraste con la persona. El "mí" responde definidamente a todas las distintas reacciones que los objetos que nos rodean tienden a provocar en nosotros. Todos esos objetos provocan en nosotros reacciones, que son las significaciones o las naturalezas de los objetos: la silla es algo en lo cual nos sentamos, la ventana es algo que podemos abrir, que nos proporciona luz o aire. Del mismo modo, el "mí" es la reacción que el individuo tiene hacia los otros individuos, en la medida en que el individuo adopta la actitud del otro. Es correcto decir que el individuo adopta la actitud de la silla. En ese sentido adoptamos, definidamente, la actitud de los objetos que nos rodean; en tanto que, normalmente, ello no se incorpora a la actitud de comunicación, en nuestras relaciones con los objetos inanimados toma esa forma cuando decimos que la silla nos invita a sentarnos, o que la cama nos tienta a acostarnos. Nuestra actitud, en tales circunstancias, es, por supuesto, una actitud social. Hemos analizado ya la actitud social tal como aparece en la poesía de la naturaleza, en los mitos, los ritos y los rituales. Allí incorporamos la actitud social a la naturaleza misma. En la música existe quizá la misma clase de situación social, en términos de la reacción emocional involucrada; y la exaltación producida por la música tendría referencia, supongo, a lo completo de la organización de la reacción que corresponde a esas actitudes emocionales. La idea de la fusión del "yo"

con el "mí" proporciona una base bastante adecuada para la explicación de esa exaltación. Creo que la psicología conductista ofrece la oportunidad para tal desarrollo de la teoría estética. La significación de la reacción en la experiencia estética ha sido ya subrayada por los críticos de pintura y arquitectura.

La relación del "mí" con el "yo" es la relación de una situación con el organismo. La situación que plantea el problema es inteligible para el organismo que reacciona a ella, y la fusión tiene lugar en el acto. Uno puede encararla desde el "yo", si sabe definidamente qué hará. Luego uno considera todo el proceso simplemente como una serie de medios para llegar a la meta conocida. O puede ser encarado desde el punto de vista de los medios, y entonces el problema aparece como una elección entre una serie de objetivos distintos. La actitud de un individuo provoca esa reacción, y la actitud de otro individuo provoca otra reacción. Existen tendencias variadas, y la reacción del "yo" será la que relacione todas esas actitudes. Ya sea que se la considere desde el punto de vista de un problema que tiene que ser solucionado, o desde la posición de un "yo" que en cierto sentido determina su campo por medio de su conducta, la fusión se lleva a cabo en el acto mismo en que los medios expresan el objetivo.

## 36. La democracia y la universalidad en la sociedad

Hay en la sociedad humana una universalidad que se expresa desde muy temprano en dos formas distintas: una en el aspecto religioso y la otra en el aspecto económico. Estos procesos, en cuanto procesos sociales, son universales. Proporcionan objetivos a los que puede tratar de llegar cualquier forma que emplee los mismos medios de comunicación. Si un gorila pudiese tomar cocos y cambiarlos en algún mercado por algo que, concebiblemente, necesitase, ingresaría en la organización económica social en su fase más amplia. Lo único que hace falta es que el animal esté en condiciones de utilizar el método de comunicación que involucra, como hemos visto, la existencia de una persona. Por otra parte, cualquier individuo que puede considerarse miembro de una sociedad en la que es —para emplear una frase familiar— prójimo del otro, pertenece también a dicho grupo universal. Esas expresiones religiosas y económicas de universalidad las encontramos desarrollándose en una u otra forma



en el Imperio Romano, en la India y en China. En la continuación del Imperio dentro de la Cristiandad encontramos una forma de propaganda efectuada con el intento deliberado de organizar esa clase de sociedad universal.

Si la evolución se llevase a cabo en tal sociedad, tendría lugar entre las distintas organizaciones, por así decirlo, dentro de ese organismo mayor. No habría simplemente una competencia de distintas sociedades entre sí, sino que la competencia residiría en la relación de tal o cual sociedad con la organización de una sociedad universal. En el caso de las religiones universales tenemos formas como la mahometana, que se propuso borrar, por la fuerza de la espada, todas las otras formas de sociedad y, de tal modo, se encontró en oposición a las otras comunidades que se proponía aniquilar o subordinar a sí. Por otra parte, tenemos la propaganda representada por el cristianismo y el budismo, que se propusieron solamente incorporar a los distintos individuos a cierto grupo espiritual en el que se reconociesen como miembros de una sociedad. Esta empresa se ligó inevitablemente a la estructura política, especialmente en el caso del cristianismo; y detrás de ello está la suposición —que encontró su expresión en las actividades misioneras— de que este principio social, este reconocimiento de la fraternidad de los hombres, es la base para una sociedad universal.

Si estudiamos el proceso económico, no existe una propaganda como aquélla, una suposición de una sola sociedad económica que trata de establecerse. Una sociedad económica se define a sí misma en la medida en que un individuo puede comerciar con otros; y luego los procesos mismos continúan agrandándose, estableciendo relaciones cada vez más estrechas entre comunidades que, políticamente, pueden encontrarse decididamente en oposición. El tejido económico más completo aparece en el desarrollo del comercio mismo y en el desarrollo de un medio financiero gracias al cual se efectúa tal comercio, y se produce inevitablemente una adaptación de la producción de una comunidad a las necesidades de la comunidad económica internacional. Existe un desarrollo que se inicia con la clase más restringida de sociedad universal, sociedad cuya original condición de abstracta cede el lugar a una organización social cada vez más concreta. Desde ambos puntos de vista, hay una sociedad universal que incluye a toda la raza humana y en la cual todos pueden entrar en relación con otros, gracias a los medios de comunicación. Pueden reconocer a los otros como miembros, como hermanos.

Tales comunidades son inevitablemente de carácter universal. Los procesos que se expresan en la religión universal llevan en sí, inevitablemente, aquellos de la comunidad lógica representada por el universo de raciocinio, una comunidad basada simplemente en la capacidad de todos los individuos para conversar entre sí mediante el empleo de los mismos símbolos significantes. El lenguaje proporciona una comunidad universal que se parece un poco a la comunidad económica. Existe en la medida en que existen símbolos comunes que pueden ser utilizados. Vemos tales símbolos en los signos por medio de los cuales pueden comunicarse las tribus salvajes que no hablan el mismo idioma. Encuentran algún lenguaje común en el empleo de los dedos, o en los dibujos simbólicos. Logran cierta clase de habilidad para comunicarse, y tal proceso de comunicación tiene tendencia a poner a los distintos individuos en más estrechas relaciones mutuas. El proceso lingüístico es, en un sentido, más abstracto que el proceso económico. El proceso económico, que comienza con el trueque, entrega el sobrante de un individuo a cambio del sobrante de otro individuo. Tales procesos se reflejan inmediatamente en el proceso de producción y estimulan, en forma más o menos inevitable, la clase de producción que conduce al intercambio provechoso. Cuando llegamos a las relaciones efectuadas sobre la base de los símbolos significantes, el proceso en sí no tiende, quizá, a tal integración, pero ese proceso de comunicación llevará en sí, o tenderá a llevar, los procesos mismos en que ha servido de vehículo.

Una persona aprende un nuevo idioma, y, como decimos, adquiere una nueva alma. Se coloca en la actitud de los que emplean ese idioma. No puede leer su literatura, no puede conversar con los que pertenecen a esa comunidad, sin adoptar las actitudes peculiares a ésta. En ese sentido, se convierte en un individuo distinto. No se puede comunicar un lenguaje como una pura abstracción; inevitablemente se comunica también, en cierto grado, la vida que hay detrás de él. Y este resultado se pone en relación con las actitudes organizadas del individuo que aprende el lenguaje e inevitablemente provoca una readaptación de puntos de vista. Una comunidad del mundo occidental, con sus distintas nacionalidades y distintos idiomas, es una comunidad en la que se llevará a cabo un continuo juego recíproco de los distintos grupos entre sí. Una nación no puede ser tomada sencillamente por sí misma, sino sólo en su relación con los otros grupos que pertenecen al todo mayor.



El universo de raciocinio, que trata simplemente con las más altas abstracciones, abre la puerta para las interrelaciones de los distintos grupos en sus diferentes caracteres. El universo de raciocinio dentro del cual la gente puede expresarse, hace posible la reunión de las actitudes organizadas que representan la vida de esas distintas comunidades, agrupándolas en una relación tal que pueda conducir a una organización más elevada. La propia universalidad de los procesos que corresponden a la sociedad humana, ya sea que se los contemple desde el punto de vista de la religión o del comercio o del pensamiento lógico, abre por lo menos la puerta para una sociedad universal; y, en rigor, esas tendencias se expresan todas cuando el desarrollo social ha ido lo bastante lejos para hacerla posible.

La expresión política de ese crecimiento de la universalidad en la sociedad queda señalada por el predominio de un grupo sobre otros grupos. La primera expresión de esto se encuentra en los imperios de los valles del Nilo, el Tigris y el Éufrates. Distintas comunidades entraban en competencia entre sí, y en tal competencia se encuentra la condición para el desarrollo del imperio. No es simplemente el conflicto de una tribu con otra que trata de eliminar a la primera, sino, más bien, la clase de conflicto que conduce a la dominación de un grupo sobre otro gracias a la conservación de este último grupo. Es importante advertir esta diferencia, cuando ella señala la expresión de la autoconciencia a que se llega por medio de una realización de la persona de uno en otros. En un momento de hostilidad o de intensa cólera, el individuo o la comunidad pueden tratar, simplemente, de aniquilar a sus enemigos. Pero la expresión dominante en términos de la persona ha sido, incluso por parte de una sociedad militarista, más bien de sometimiento, de una realización de la persona en su superioridad con respecto al otro y en su explotación de éste. Esta actitud espiritual es completamente distinta de la mera eliminación de los enemigos de uno. Existe, por lo menos desde este punto de vista, una consecución definida, por parte del individuo, de una persona superior, en su dominio y sometimiento del otro.

El sentido de prestigio nacional es una expresión de ese autorrespeto que tendemos a retener en la conservación de la superioridad sobre otras personas. Uno obtiene la sensación de la propia persona gracias a cierto sentimiento de superioridad sobre otros, y Wundt reconoció que esto es fundamental para el desarrollo de la persona. Es una actitud que se transforma, en lo que juzgamos condiciones superiores, en el justo reconocimiento de la capacidad del

otro individuo en su campo específico. La superioridad que la persona tiene entonces no es una superioridad sobre el otro, sino que se basa en lo que aquélla puede hacer en relación con las funciones y capacidad de otros. El desarrollo del experto que es superior en la ejecución de sus funciones, es de carácter completamente distinto de la superioridad del matasiete que se realiza simplemente en su capacidad para subordinar a alguien a sí. La persona competente en cualquier campo especial, tiene una superioridad que corresponde a lo que puede hacer ella misma y quizá no puede hacer otro. Le proporciona una posición definida, en la que puede realizarse en el seno de la comunidad. No se realiza en su simple superioridad sobre otro, sino en la función que puede llevar a cabo; y en la medida en que puede desempeñarla mejor que nadie, obtiene una sensación de prestigio que reconocemos como legítima, en contraste con la otra forma de afirmación de la persona que, desde el punto de vista de nuestro más elevado sentido de las normas sociales, es considerada ilegítima.

Las comunidades pueden encontrarse en esa misma clase de relación mutua. Existe un sentido del orgullo del romano, en su capacidad administrativa así como en su poderío marcial, en su capadad para subyugar a todos los pueblos del mundo mediterráneo y para administrarlos. La primera actitud fué la de subyugación, y luego apareció la actitud administrativa, que pertenecía más al tipo al cual me he referido llamándolo superioridad funcional. Fué eso lo que expresó Virgilio en su pedido de que los romanos advirtiesen que su gobierno entrañaba la capacidad de administración. Esta capacidad hizo que el Imperio Romano fuese completamente distinto de los imperios anteriores, que no tenían detrás de sí más que la fuerza bruta. En este caso, el paso se hizo, de un sentido de superioridad política y prestigio expresado en el poder de aplastar, a una capacidad para dirigir una empresa social en la que existe una actividad cooperativa más amplia. La expresión política comienza con una simple autoafirmación, unida a una actitud militar, que conduce a la aniquilación del otro pero que, más adelante, conduce, o puede conducir, al desarrollo de una comunidad superior, en la que la dominación toma la forma de la administración. Es concebible que aparezca una comunidad internacional más amplia que el imperio, organizada en términos de función antes que de fuerza.

La unión de la actitud de religión universal, por un lado, y el desarrollo político cada vez más amplio, por el otro, ha tenido su



munidad superior en la que la dominación toma la forma de una democracia como la de las ciudades griegas, en la cual el control es simplemente el control de la oposición de las masas a determinadas clases económica y políticamente poderosas. Existen, en rigor, varias formas de gobierno democrático; pero la democracia, en el sentido que aquí resulta pertinente, es una actitud que depende del tipo de persona que acompaña a las relaciones universales de fraternidad, como quiera que ellas se obtengan. Recibió su expresión en la Revolución Francesa en los conceptos de fraternidad y unión. Cada individuo debía estar al mismo nivel que los otros. Este concepto recibió su primera expresión en las religiones universales. Si se trasporta al campo de la política, puede obtener expresión sólo en una forma como la de la democracia; y la doctrina que existe detrás de ello es, en gran medida, la concepción de Rousseau, tal como se encuentra en el *Contrato social*.

Se supone en ella una sociedad en la que el individuo se mantiene como ciudadano sólo en el grado en que reconoce los derechos de todos los otros que pertenecen a la misma comunidad. Con tal universalidad, tal uniformidad de intereses, sería posible que las masas adoptasen la actitud del soberano, en tanto que éste adoptaba la actitud de sus súbditos. Si la voluntad de cada uno fuese la voluntad de todos, entonces la relación entre el súbdito y el soberano podría ser corporizada en todos los distintos individuos. Obtenemos lo que Rousseau llamó "la voluntad general de la comunidad", sólo cuando un hombre está en condiciones de realizarse a sí mismo reconociendo a los otros en cuanto pertenecientes a la misma organización política que él [17].

Esa concepción de la democracia es en sí misma tan universal como la religión, y la aparición de ese movimiento político fué esencialmente religiosa en la medida en que tenía el evangelio de Rousseau detrás de sí. Actuó también con un sentido de la propaganda. Se propuso derribar la antigua organización de la sociedad y poner en su lugar su propia forma de sociedad. En este sentido, esos dos factores —uno, la dominación del individuo o el grupo sobre otros grupos, y, el otro, el sentido de fraternidad e identidad de los dis-

[17] Si uno puede hacer que su exigencia sea universal, si el derecho de uno lleva en sí una obligación correspondiente, entonces reconoce en todos el mismo derecho y puede formular una ley, por así decirlo, en términos de toda la comunidad. De modo que puede haber una voluntad general en términos del individuo, porque todos los demás expresan la misma cosa. Surge, entonces, una comunidad en la que todos pueden ser a la vez soberanos y súbditos, soberanos en la medida en que defienden sus propios derechos y los reconocen en los otros, y súbditos en la medida en que obedecen a las leyes que ellos mismos hacen (1927).

tintos individuos del mismo grupo— se unieron en el movimiento democrático; y, juntos, implican inevitablemente una sociedad universal, no sólo en un sentido religioso, sino, en definitiva, también en un sentido político. Esto recibe su expresión en la Liga de las Naciones, donde toda comunidad reconoce a toda otra comunidad en el proceso afirmarse a sí misma. La comunidad más pequeña se encuentra en situación de expresarse, porque reconoce el derecho de todas las demás naciones a hacer lo propio.

En el desarrollo de una sociedad universal está involucrada precisamente una organización funcional como la que encontramos en el desarrollo económico. El desarrollo económico se inicia sobre la base del intercambio. Uno ofrece lo que necesita, en trueque por algo que no necesita otro. Eso es abstracto. Pero después que uno descubre que puede producir algo que no necesita y cambiarlo por algo que le hace falta, estimula, por medio de esa acción, un desarrollo funcional. Estimula a un grupo para que produzca esto y a otro para que produzca lo otro; y, al mismo tiempo, controla el proceso económico, porque uno no continúa produciendo más de lo que puede ser ofrecido en intercambio en el mercado. Lo que se produzca en definitiva será lo que responda a la demanda del comprador. En la organización funcional resultante, se desarrolla en uno una personalidad económica de cierta clase, una personalidad que tiene su propio sentido de superioridad pero que es empleada en la ejecución de esa función especial en relación con los otros del grupo. Puede existir una conciencia de sí basada en la capacidad para fabricar algo mejor que cualquier otro; pero esa conciencia de sí sólo puede mantener su sentido de superioridad cuando se adapta a la comunidad que necesita los productos, en ese proceso de intercambio. En tal situación hay una tendencia hacia el desarrollo funcional, un desarrollo funcional que puede tener lugar incluso en el dominio político.

Podría parecer que el aspecto funcional contradice los fines de la democracia, en cuanto que considera al individuo en relación con un todo y, de tal manera, hace caso omiso del individuo; y que, en consecuencia, la verdadera democracia debe expresarse más en el tono de una actitud religiosa y en hacer secundario el aspecto funcional. Si volvemos al ideal de la democracia tal como fué presentado en la Revolución Francesa, hallamos precisamente un conflicto de esa clase. Hubo allí un reconocimiento de la calidad del individuo; uno exige en sí lo que reconoce en los demás, y eso proporciona la base para una estructura social. Pero cuando se considera la



expresión funcional de esa época, no existe la misma forma de igualdad. Empero, es posible la igualdad en un sentido funcional, y no veo motivo alguno para que no lleve en sí un sentido tan profundo de la realización del otro en la propia persona, como la actitud religiosa. Un médico que, gracias a su superior habilidad, logra salvar la vida de un individuo, puede realizarse en relación con la persona a la cual ha beneficiado. No veo razón alguna para que esta actitud funcional no se exprese en la realización de la persona de uno en el otro. Me parece que, después de meditarlo, el aparente conflicto se refiere al desarrollo abstracto y preliminar de la organización funcional. Hasta que tal organización funcional es puesta plenamente en práctica, existen oportunidades para la explotación del individuo; pero con el pleno desarrollo de tal organización se obtendría una expresión espiritual superior, en la que el individuo podría realizarse en otros por medio de lo que hace como peculiar a él mismo [18].

## 37. CONSIDERACIÓN ADICIONAL DE LAS ACTITUDES RELIGIOSA Y ECONÓMICA

Quiero hablar otra vez de la naturaleza organizadora de las relaciones sociales más amplias y más abstractas que he venido analizando, las de la religión y la economía. Cada una de ellas se torna universal en su carácter funcional, no porque esté implicada en ella alguna abstracción filosófica. El hombre primitivo que hace sus trueques o el hombre moderno de la bolsa de valores no sienten interés alguno en la forma de sociedad económica involucrada en los cambios que hacen; tampoco es en modo alguno necesario suponer que el individuo que en la ayuda inmediata prestada a otro que se encuentra en dificultades se identifica con este otro, se presente a sí mismo una forma de sociedad en la que el interés de uno sea el interés de todos. Y, sin embargo, como he indicado, los dos procesos son, en su naturaleza, universales; pueden ser aplicados a cualquiera.

El que puede auxiliar a cualquier individuo que encuentre en desgracia, podrá extender esa universalidad mucho más allá del

[18] [Para un análisis del pragmatismo en relación con el escenario norteamericano, véase "The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting", *International Journal of Ethics*, XL (1930), págs. 211 y ss.; para la génesis histórica del pragmatismo, véase *Movements of Thought in the Nineteenth Century*.]

hombre y expresarla en la forma de no permitir sufrimiento alguno a ningún ser sensible. Es una actitud que adoptamos hacia cualquier forma vital que recurre a nosotros —o que es concebible que pueda hacerlo— cuando se encuentra en dificultades, o hacia cualquier ser al que podamos proporcionar inmediata satisfacción con nuestros propios actos. Encuentra su expresión en cierta actitud de ternura. Puede ser generalizada en individuos sumamente alejados de la familia de uno. Puede expresarse amor hacia cualquier forma joven que excite la actitud paternal, aun cuando no se trate de una forma humana. Las cosas pequeñas provocan una especie de actitud tierna. Esos hechos demuestran cuán amplia es la verdadera universalidad de dicha actitud; lo abarca prácticamente todo, a todos los seres posibles con los que uno pueda tener una relación personal. No predomina siempre, por supuesto, porque a veces las reacciones hostiles son más potentes en su expresión que ninguna otra; pero en la medida en que se encuentra presente, torna posible una forma universal de sociedad. Los santos cristianos representaban a esa clase de sociedad a la cual podían, concebiblemente, pertenecer todos los individuos. El ideal recibió expresión en la concepción religiosa de un mundo donde todos tendrán intereses absolutamente idénticos.

El otro proceso es el del intercambio, en el cual uno trasmite, por así decir, lo que no necesita a cambio de algo que necesita. Las necesidades relativas, sobre una base de comunicación y de intereses comunes, hacen posible el intercambio. Es un proceso que no se extiende por debajo del hombre, como lo hace la otra actitud. No se puede hacer trueque con el buey o el asno, pero se puede tener un sentimiento bondadoso hacia ellos.

Quisiera referirme especialmente al poder organizador que pueden tener, y que han tenido, estos dos tipos de actitudes en la comunidad humana. Como he afirmado, son primariamente actitudes que uno puede tener con cualquier ser humano real o ideal con el que le sea posible comunicarse, y, en un caso por lo menos, con otros seres con quienes no le es posible comunicarse. Estamos en relaciones sociales con los animales domésticos, y nuestras reacciones suponen la identificación del animal con nosotros tanto como la de nosotros con el animal, suposición que no tiene, en definitiva, ninguna justificación. Nuestra actitud fundamental es una relación social basada en la persona; de modo que tratamos los actos de los animales domésticos como si éstos tuviesen persona. Adoptamos la actitud de ellos, y nuestra conducta en nuestra relación con ellos implica que adoptan nuestra actitud; actuamos como si el perro



supiese lo que queremos. No necesito agregar que nuestra conducta, que supone personas en los animales domésticos, no tiene justificación racional.

Tales actitudes, pues, son actitudes que pueden conducir a una organización social que va más allá de la estructura en que los individuos se encuentran involucrados. Es por ese motivo que resulta posible que las actitudes colaboren en la creación de la estructura de esas comunidades más amplias, o que funcionen en ese sentido. Si observamos primero que nada la actitud económica, donde el cambio del propio sobrante por el sobrante ajeno lo coloca a uno en la actitud de producción, para crear esos excedentes a los fines del intercambio (y hace que uno estudie las formas del intercambio, de establecer mercados, de crear medios de trasporte, de elaborar los vehículos de cambio, de erigir sistemas bancarios), reconocemos que todo ello puede surgir del proceso de intercambio, siempre que sea reconocido el valor del mismo, de modo de impulsar suficientemente la producción de los excedentes que constituyen la base del proceso original. Dos niños pueden intercambiarse sus juguetes, el uno cambiando su juguete viejo a un amigo que está dispuesto a desprenderse del suyo; ahí se trata de un intercambio de excedentes que no conduce a la producción. Pero en el caso de los seres humanos que pueden prever el futuro y advertir las ventajas del intercambio, éste conduce a la producción.

Un ejemplo notable de esto es el desarrollo de la industria de la lana en Inglaterra. Al principio el intercambio tuvo lugar simplemente en Inglaterra misma, donde la lana era hilada en condiciones feudales; luego vino su difusión desde una localidad a otra y el surgimiento de un comercio de ultramar. Los cambios que se llevaron a cabo dentro de las comunidades de Inglaterra, de resultas de esa industria, son conocidos, así como el papel importante que ésta desempeñó en el desarrollo del comercio exterior, provocando el cambio gradual de la vida agrícola a la vida industrial de la comunidad misma. Y luego, cuando la tela de lana traspuso las fronteras de la nación, surgió una red de organización económica que puso los cimientos para todo el desarrollo posterior de Inglaterra.

Cuando tal actitud inmediata de intercambio se convierte en un principio de conducta social, lleva aparejado un proceso de desarrollo social en la forma de la producción, el trasporte, y de todos los medios involucrados en el proceso económico, proceso de desarrollo social que establece parte de la sociedad universal que esa

actitud lleva aparejada consigo como una posibilidad. Por supuesto, es un proceso de poner al hombre que tiene las mercancías para intercambiar, en relación directa con la persona que está dispuesta a cambiarlas por lo que la primera necesita. Y el proceso de producción y trasporte, y de aceptar las mercancías recibidas en cambio, relaciona de manera muy estrecha a los individuos involucrados en el proceso económico. Es un proceso lento de integración de la sociedad, que une a la gente cada vez más íntimamente. No la une espacial y geográficamente, sino en términos de comunicación. Estamos familiarizados con la abstracción de la ilustración del libro de texto, que muestra tres o cuatro hombres establecidos en el oasis del desierto y llevando a cabo el proceso del comercio entre sí. Son figuras altamente abstractas, pero existen como abstracciones en la comunidad económica y, como tales, representan una interrelación de comunicación en la cual el individuo, en su propio proceso de producción, se identifica con el individuo que tiene algo que intercambiar con él. Se ha puesto en el lugar del otro, o de lo contrario no podría producir lo que el otro necesita. Si inicia ese proceso, entonces, naturalmente, se identifica con cualquier posible comprador, con cualquier posible productor; y si su mecanismo es de este tipo tan abstracto, entonces la red del comercio puede llegar a cualquier parte y la forma de la sociedad puede incorporar a cualquiera que esté dispuesto a ingresar en ese proceso de comunicación. En la sociedad, tal actitud tiende a construir la estructura de un organismo social universal.

Tal como se enseña en economía, la moneda no es más que un símbolo de cierta cantidad de riqueza. Es un símbolo de algo que necesitan los individuos que se encuentran en la actitud de disposición al intercambio; y las formas del intercambio son, entonces, los métodos de conversación, y los medios del intercambio se convierten en gestos que nos permiten llevar a cabo, desde grandes distancias, ese proceso de entregar algo que uno no necesita para conseguir algo que sí necesita, mediante la adopción de la actitud de la otra persona. Los instrumentos de esos símbolos de riqueza son, pues, en este proceso de intercambio, los gestos o símbolos que el lenguaje es en otros campos.

La otra actitud universal analizada es la de la buena vecindad, que integra el principio de relación religiosa, la actitud que hizo posible la religión en cuanto tal. El efecto inmediato de la actitud puede no ser otro que el de compartir la propia comida con una persona hambrienta, dar agua al sediento, ayudar a la persona en



desgracia. Puede no ser más que ceder al impulso de dar algo al hombre que le sablea a uno en la calle. Puede no conseguir otra cosa que eso, así como un intercambio entre dos niños no va más allá del proceso de intercambio. Pero, en rigor, una vez adoptada la actitud, ha demostrado tener un enorme poder de reorganización social. Es esa actitud la que se ha expresado en las religiones universales y la que se expresa en una gran parte de la organización social de la sociedad moderna.

El cristianismo allanó el camino para el progreso social —político, económico, científico— del mundo moderno, el progreso social tan predominantemente característico de ese mundo. Porque la noción cristiana de una sociedad u orden social humano universal abstracto, aunque se originó primeramente como una doctrina religiosa y ética, perdió gradualmente sus connotaciones puramente religiosas y éticas y se amplió para incluir todos los demás aspectos principales de la vida social humana; y, así, se convirtió en la noción más vasta, más compleja, de esa sociedad humana multifacética, racionalmente universal, en la cual se inspiran intelectualmente los individuos que llevan a cabo todas las transformaciones sociales que constituyen el progreso social moderno.

Existe un notable contraste entre el mundo antiguo —especialmente el griego— y el mundo moderno, en relación con la idea de progreso. Esta noción o concepción era totalmente ajena al pensamiento y la civilización del mundo antiguo y estaba casi completamente ausente de ella; en tanto que es una de las ideas más características y dominantes del pensamiento y la civilización del mundo moderno. Porque la visión mundial de la cultura moderna es esencialmente dinámica: una visión mundial que permite, y, por cierto, acentúa, la realidad del verdadero cambio y evolución creadores en las cosas, en tanto que la visión mundial de la cultura antigua era estática: una visión mundial que no admitía el acaecimiento o realidad de ningún cambio o evolución realmente creadores en el universo; una visión mundial según la cual no podía adquirir existencia nada cuya causa final no estuviese ya dada (y dada eternamente) en la realidad, es decir: nada podía adquirir existencia, salvo mediante la realización individual de un tipo universal fijo, ya existente o que siempre había existido.

Según el pensamiento moderno, no existen metas u objetivos determinados o fijos hacia los cuales se dirija necesariamente el progreso social; y, por lo tanto, tal progreso es genuinamente

creador o de lo contrario no sería progreso (en rigor, la creatividad es esencial para la idea moderna del progreso). Pero el pensamiento antiguo, por el contrario, no reconocía la realidad o existencia o posibilidad de progreso alguno, en el sentido moderno del término; y el único progreso reconocido como posible o real era el progreso hacia metas u objetivos eternamente fijados, progreso (que el pensamiento moderno no consideraría en modo alguno legítimo) hacia la realización de tipos dados, predeterminados.

La noción de progreso carecía de significación para la sociedad o civilización griegas, en virtud de la organización distintiva del estado griego, absolutamente impotente para encarar con eficacia los conflictos sociales —o los conflictos de los intereses sociales— que surgían dentro de él. Pero el progreso es predominantemente característico de la sociedad o civilización modernas, en virtud de la organización distintiva del Estado moderno, lo suficientemente flexible para estar en condiciones de enfrentar, por lo menos hasta cierto punto, los conflictos sociales que surgen en su seno entre los individuos; porque se presta —en una forma en que no lo hacía la organización del Estado griego— a esa extensión intelectual, más o menos abstracta, de sus fronteras, gracias a los espíritus de los individuos implicados en la sociedad, extensión por medio de la cual esos espíritus están en condiciones de encarar una organización social o un todo social organizado más amplio, rodeándolos; un todo social en que los conflictos de los intereses sociales son en cierta medida armonizados o suprimidos y con referencia al cual, en consecuencia, dichos espíritus pueden producir, en su seno, las reconstrucciones necesarias para resolver o calmar esos conflictos.

Los principios económicos y religiosos son puestos a menudo en oposición mutua. Existe, por un lado, la suposición de un proceso económico que decimos de carácter "materialista" y, por otro lado, la identificación de las personas con intereses comunes acerca de los cuales nos expresamos en términos idealistas. Por supuesto, se puede encontrar alguna justificación para ese punto de vista, pero él pasa por alto la importancia del hecho de que esas actitudes tienen que ser corregidas continuamente. Se supone que el proceso económico es siempre un proceso centrado en sí mismo, en el que el individuo protege simplemente sus propios intereses en perjuicio del otro, en el que uno adopta la actitud del otro sólo para aventajarle. Si bien se ha insistido que el comercio libre, la oportunidad para intercambiar, es algo que conduce al reconocimiento de los intereses comunes, se ha supuesto siempre que esto



es un producto colateral del proceso económico y que no está involucrado en la actitud misma, aunque encontramos idealismo económico en un hombre como James Bryce. Por otra parte, las religiones fueron en el pasado fuentes de guerra, como la competencia económica lo ha sido en las condiciones actuales. Uno de los efectos notables de cada guerra es acentuar el carácter nacional de la religión del pueblo. Durante la guerra tuvimos el dios de los germanos y el dios de los aliados; la deidad se dividía en sus favores. La medida en que la vida religiosa se adapta al conflicto queda ejemplificada con frecuencia en la historia; no faltan del todo ejemplos de las fases idealistas de la vida económica. No cabe duda de que el proceso económico ha puesto continuamente a la gente en relaciones mutuas más íntimas y ha tendido a identificar a los individuos entre sí. El ejemplo más saliente de esto es el carácter internacional de la clase obrera y el desarrollo, dentro de la comunidad local, de una organización obrera en cuanto tal. Hay a la vez la identificación del obrero con sus camaradas del grupo y la identificación de los obreros de una comunidad con los de otra. En el socialismo, el movimiento obrero se ha convertido en una religión. El proceso económico une inevitablemente, en forma más íntima, a los grupos, mediante el proceso de comunicación que implica participación. Ha sido el factor socializante más universal en nuestra sociedad moderna, más universalmente reconocible que la religión.

La religión unida en torno al culto de una comunidad se torna sumamente concreta, se identifica con la historia y la vida inmediatas de la comunidad, y es más conservadora que casi ninguna otra institución de la comunidad. El culto tiene anexo un valor misterioso, un valor que no podemos racionalizar completamente y que, por lo tanto, conservamos en la forma que siempre ha tenido y en su marco social. Tiende a fijar el carácter de la expresión religiosa, de modo que en tanto que la actitud religiosa conduce a la identificación con cualquier otra, el culto en que ella se institucionaliza tiene tendencia a especializarse casi hasta el último grado. Es completamente posible entender a cualquiera que se dirija a uno con parte del valor que uno quiere obtener; si el segundo individuo puede expresarse en términos comerciales, uno podrá entenderle. Empero, si llega hasta uno con su culto religioso particular, hay muchísimas posibilidades de que uno no le entienda. El movimiento misionero, tan característico de distintas religiones, es un movimiento en el que el carácter universal

de la religión ha disputado la primacía, a su turno, al carácter conservador, fijo, del culto, en cuanto tal, y ha producido enormes efectos sobre el carácter de la religión misma. Pero incluso en este aspecto la religión se proponía trasferirse como un culto, con todo su carácter, su credo y su dogma, de modo que no se ha prestado tan directamente como el proceso económico a constituirse en medio de comunicación universal.

Las dos actitudes, es claro, son completamente distintas entre sí. La una identifica al individuo con el otro, sólo cuando ambos están ocupados en una operación comercial. El intercambio es la sangre vital del proceso económico, y ese proceso hace abstracción de todo lo que tiene relación con el otro individuo, salvo lo que está involucrado en el comercio. Por el contrario, la actitud religiosa lo incorpora a uno a la actitud interna inmediata del otro individuo; se identifica uno con él en la medida en que le ayuda, le auxilia, salva su alma, le socorre en este mundo o en el mundo por venir, la actitud de uno es la de la salvación del individuo. Esa actitud es mucho más profunda en la identificación del individuo con otros. El proceso económico es más superficial y, por lo tanto, puede viajar quizá más rápidamente y posibilitar una comunicación más fácil. Sin embargo, los dos procesos son siempre universales en su carácter, y en la medida en que logran expresión tienden a construir, en cierto sentido, una comunidad común, tan universal como las actitudes mismas. Los procesos, tomados simplemente en sí mismos, como cuando un niño cambia un juguete por el de otro niño, o como cuando un animal ayuda a otro, pueden detenerse con el ejercicio del acto; pero cuando se tiene un grupo constituído por personas en cuanto tales, por individuos que se identifican con los otros, que provocan la actitud del otro como medio para obtener la propia persona, entonces los procesos van más allá del mero hecho de tomar algo que se puede obtener, algo que el otro no necesita, o más allá del simple impulso de ayudar al otro. En la ejecución de esas actividades el individuo ha establecido un proceso de integración que une a los individuos más estrechamente, creando el mecanismo por medio del cual se hace posible una comunicación más profunda, con participación.

Es importante reconocer este desarrollo que se produce en la historia; los dos procesos, tomados en sí, tienden a crear una comunidad más amplia, incluso cuando las personas no tienen ideal alguno para su realización. No se puede adoptar la actitud de identificarse uno mismo con el otro, sin tender, en cierto sentido, a establecer tales comunidades. La función especial de la historia es permitirnos mirar hacia atrás y ver en qué medida se ha llevado a cabo tal reconstrucción social, la reconstrucción que la gente no reconoció en el momento pero que nosotros podemos reconocer gracias a la ventaja que tenemos de encontrarnos a mayor distancia. Y la función del dirigente, el individuo capaz de entender tales movimientos y, así, llevar hacia adelante a la comunidad, es la de proporcionar dirección e ímpetu, con conciencia de lo que está ocurriendo.



Me parece que la visión de la persona que he presentado en detalle torna inteligible la acumulación del crecimiento social. Si podemos reconocer que un individuo se logra en sí mismo, en su propia conciencia, al identificarse con el otro, entonces podremos decir que el proceso económico debe ser tal que el individuo se identifique con los posibles parroquianos con los que intercambie cosas; que debe crear continuamente medios de comunicación, juntamente con esos individuos, a fin de tornar exitoso ese proceso, y que, en tanto que el proceso en sí debe estar firmemente centrado en sí mismo, deberá conducir inevitablemente al individuo a adoptar más y más concretamente la actitud del otro. Si se quiere proseguir exitosamente con el proceso económico, es preciso entrar en relaciones cada vez más estrechas con el otro individuo, identificarse con él, no sólo en la cuestión particular del intercambio, sino también averiguar qué necesita y por qué lo necesita, cuáles serán las condiciones de pago, las características especiales de las mercancías necesarias, y así siguiendo. Es preciso identificarse con él cada vez más. Sentimos cierto desprecio hacia la actitud comercial acentuada por la organización moderna de los negocios, actitud comercial que siempre parece llevar aparejada la hipocresía, que parece recomendar que se ponga uno en la actitud del otro a fin de engañarle y llevarle a comprar algo que no necesita. Aun cuando no consideremos esto justificable, podemos al menos reconocer que incluso en esa cuestión hay la suposición de que el individuo tiene que adoptar la actitud del otro, de que el reconocimiento del otro es esencial para un comercio exitoso. Se entiende el objetivo de ello cuando llevamos el proceso económico más allá del motivo de las ganancias, hasta las empresas de servicio público. El administrador de un ferrocarril o de una empresa privada de servicios públicos tiene que ponerse en el lugar de la comunidad a la que sirve, y podemos ver fácilmente que dichos servicios públicos podrían salir completamente

del campo de las ganancias y convertirse en exitosas empresas económicas, simplemente como medios de comunicación. Los socialistas hacen de esta posibilidad una teoría para todo el comercio.

## 38. La naturaleza de la simpatía

El término "simpatía" es ambiguo y difícil de interpretar. Me he referido a una actitud inmediata de cuidado, de ayuda a un individuo por otro, tal como la encontramos especialmente en las relaciones entre las formas inferiores. La simpatía surge, en la forma humana, con la provocación en uno mismo de la actitud del individuo a quien se auxilia, con la adopción de la actitud del otro cuando se socorre a este otro. Un médico puede llevar a cabo una intervención quirúrgica en forma objetiva, sin ninguna actitud de simpatía hacia el paciente. Pero en una actitud de simpatía implicamos que nuestra actitud provoca en nosotros la de la persona a la que estamos auxiliando. Sentimos con ella y, así, nos encontramos en condiciones de sentirnos en el otro porque, con nuestra actitud, hemos provocado en nosotros la actitud de la persona a la que socorremos. Esto es lo que considero una interpretación adecuada de lo que corrientemente llamamos "imitación" y "simpatía", en el sentido vago, indefinido, que encontramos en nuestras psicologías, y esto cuando ellas se ocupan de estos fenómenos.

Tómese, por ejemplo, la actitud de los padres hacia el hijo. El tono del niño es de queja, de sufrimiento, y el de los padres de consuelo. El padre provoca en sí mismo una actitud del niño aceptando ese consuelo. Este ejemplo indica asimismo la limitación de la simpatía. Hay personas con las que uno encuentra difícil simpatizar. A fin de sentir simpatía hacia alguien, debe existir una reacción que corresponda a la actitud del otro. Si no hay una reacción que corresponda de tal modo, entonces uno no puede despertar simpatía en sí. Y no sólo eso, sino que además debe existir cooperación, una réplica por parte de la persona con la que se simpatiza, si el individuo que simpatiza quiere provocar en sí esa actitud. Uno no se coloca inmediatamente en la actitud de la persona que sufre, aparte de la propia actitud de simpatía hacia ella. La situación es la de una persona que socorre a la otra, gracias a la provocación en sí de la reacción que su socorro provoca en la otra. Si no hay reacción por parte de la otra, no puede haber simpatía alguna. Por supuesto, uno puede decir que se da cuenta de lo que debe sufrir la



otra persona; y si ésta pudiera expresarlo . . . Con ello, uno se pone en el lugar de otro que no está presente, pero que ha conocido en su experiencia, e interpreta a ese individuo en relación con la experiencia anterior. Pero la simpatía activa significa que el individuo provoca en el otro la reacción despertada por su auxilio y que provoca en sí la misma reacción. Si no se produce una reacción, uno no puede simpatizar con el segundo individuo. Esto representa la limitación de la simpatía en cuanto tal; ésta tiene que ocurrir en un proceso cooperativo. Ello no obstante, una persona se identifica con otra en el sentido antedicho. No me refiero a una identificación en el sentido hegeliano de un ego, sino a la de un individuo que, cosa perfectamente natural, provoca en sí cierta reacción porque su gesto funciona en él como lo hace en el otro.

Adoptar una actitud distintivamente humana, es decir, consciente de sí, hacia otro individuo, o tener conciencia de éste en cuanto tal, es identificarse uno simpáticamente con él adoptando su actitud hacia la situación social dada y su papel en ella, y reaccionando, así, implícitamente a esa situación como lo hace él, o explícitamente como está a punto de hacerlo; haciéndolo, esencialmente, en la misma forma en que adopta uno la actitud de él hacia uno mismo en la conversación de gestos que sostiene con él, en la que, de tal modo, tiene uno conciencia de sí. Las actividades sociales humanas dependen en gran medida de la cooperación social entre los individuos humanos que las ponen en práctica, y tal cooperación surge de la adopción, por los individuos, de las actitudes sociales de los unos hacia los otros. La sociedad humana dota al individuo humano de un espíritu; y la naturaleza social de ese espíritu le exige que se ubique, en cierto grado, en los lugares experienciales o que adopte las actitudes de los otros individuos pertenecientes a esa sociedad e involucrados con él en todo el proceso social de experiencia y conducta que tal sociedad representa o lleva a cabo.

Quiero ahora utilizar este mecanismo para encarar la religión y los procesos económicos. En el campo económico, el individuo adopta la actitud del otro en la medida en que ofrece algo a este otro y provoca, en respuesta, una reacción de cesión en el individuo que posee un excedente. Es preciso que exista una situación en que el individuo presente su objeto como algo valioso. Ahora bien, desde el punto de vista del individuo no es valioso, pero él se coloca en la actitud del otro individuo, que le entregará algo en cambio porque puede encontrar alguna utilidad para el objeto del primero. Provoca en sí la actitud del otro, que ofrece algo en cambio de

lo que ofrece él; y aunque el objeto no tiene un valor directo para el individuo, se torna valioso desde el punto de vista del otro individuo, en cuyo lugar está en condiciones de ponerse el primero.

Lo que hace tan universal este proceso, es el hecho de que se trata de un comercio con excedentes, con lo que, por así decirlo, carece de valor desde el punto de vista del individuo. Por supuesto, eso adquiere valor en el mercado, y entonces uno lo evalúa desde el punto de vista de lo que puede conseguir por ello; pero lo que lo convierte en un objeto universal es que no es empleado directamente por el individuo. Aun cuando éste tome algo que puede usar y lo venda, tiene que considerarlo como una cosa de la cual se desprenderá a fin de conseguir algo más valioso; tiene que ser algo que no usará más. El valor inmediato de nuestra posesión directa de una cosa es la utilización que hacemos de ella, su consumo; pero en el proceso económico comerciamos con algo que carece de valor inmediato. Así, establecemos una especie de proceso universal. La universalidad depende del hecho de que cada persona lleva al mercado los objetos que no usará. Expresa dichos objetos en los términos abstractos del dinero por medio del cual podrá obtener alguna otra cosa. Y este valor negativo es el que confiere universalidad a los objetos, porque entonces el dinero puede ser entregado a alguien que ceda, en cambio, algo que pueda ser usado.

En la comunidad primitiva, donde todos están emparentados con todos, no tiene sentido alguno un excedente en cuanto tal. Las cosas son distribuídas de acuerdo con costumbres definidas: todos participan del sobrante. En tales condiciones, la riqueza no existe. Se proporcionan ciertas compensaciones al artesano, pero no son tales que puedan ser cambiadas por mercancías que él necesite, entregando en trueque algo que no necesita. Entonces, el establecimiento de los medios de cambio es algo sumamente abstracto. Depende de la capacidad del individuo para ponerse en el lugar del otro y ver que éste necesita algo que no necesita él mismo, y que lo que no necesita él mismo es algo que le hace falta al otro. Todo el proceso depende de la identificación de la propia persona con el otro, y esto no puede tener lugar en las formas vivas en que no existe capacidad para poner la persona de uno en el lugar del otro gracias a una comunicación por medio de un sistema de gestos que constituye el lenguaje. Hay aquí, pues, dos fases en que las sociedades humanas, aunque altamente abstractas, existen realmente, y lo que he estado presentando es el sentido de estas sociedades universales desde el punto de vista psicológico y su tendencia a completarse por sí mismas. No se puede completar el proceso de llevar mercancías al mercado, si no es con el desarrollo de medios de comunicación. El lenguaje en que ello se expresa es el lenguaje del dinero. El proceso económico continúa tendiendo a unir más estrechamente a los individuos, al establecer más y más técnicas económicas y el mecanismo del lenguaje necesario para tales procedimientos.



Lo mismo rige, en un sentido un tanto diferente, desde el punto de vista de las religiones universales. Éstas tienden a definirse en términos de comunidades, porque se identifican con el culto de la comunidad, pero desbordan a ésta en el movimiento misionero, en la forma de propagandistas. La religión puede ser de un tipo relativamente primitivo, como en el mahometismo, o en las formas más complejas del budismo y el cristianismo; pero, inevitablemente, se propone completar las relaciones involucradas en la actitud de salvar el alma de otros individuos, de ayudar, de auxiliar a otros. Crea al misionero que es un médico, a los que son artesanos, a los que establecen en la comunidad procesos que conducirán a la adhesión a las cosas mismas involucradas en la actitud religiosa. Vemos esto, primeramente, en los monasterios de Europa, donde los monjes se propusieron convertirse en artesanos. Ellos ilustran la tendencia de la religión a completarse, a completar la comunidad que previamente existía en forma abstracta. Tal es el cuadro que quería presentar como una de las valiosas contribuciones interpretativas de la visión de la persona que aquí se ha desarrollado.

## 39. Conflicto e integración

He venido subrayando la continua integración del proceso social, y la psicología de la persona que sirve de base y posibilita ese proceso. Ahora, una palabra en cuanto a los factores de conflicto y desintegración. En el partido de béisbol hay individuos que compiten y quieren destacarse, pero ello sólo puede conseguirse en el juego. Esas condiciones obligan a cierta clase de acción, pero en el marco de dichas condiciones puede haber toda clase de individuos compitiendo celosamente y que pueden llegar a hacer fracasar el equipo. En la organización esencial para el equipo parecen existir abundantes oportunidades para la desorganización. Y esto sucede en proporción mucho mayor en los procesos económicos. Tiene que haber distribución, mercados, medios de cambio; pero dentro de ese campo son

posibles toda clase de competencias y desorganizaciones, puesto que en cada caso hay un "yo" así como un "mí".

Los conflictos históricos comienzan, por lo general, en una comunidad de muy intensa organización social. Tales conflictos tienen que surgir entre distintos grupos, cuando existe en ellos actitud de hostilidad. Pero incluso así, el resultado es habitualmente una organización social más amplia; hay, por ejemplo, una aparición de la tribu en contraposición al clan. Es una organización más amplia, más vaga, pero existe; en contraste con la hostilidad potencial de las naciones entre sí, se reconocen como formadoras de alguna clase de comunidad, como en la Liga de las Naciones.

Los fundamentales impulsos sociofisiológicos o tendencias de conducta que son comunes a todos los individuos humanos, que llevan a dichos individuos, colectivamente, a ingresar en las sociedades organizadas o comunidades sociales, o a integrarlas, y que constituyen la base definitiva de tales sociedades o comunidades sociales, se dividen, desde el punto de vista social, en dos clases principales: los que conducen a la cooperación social y los que llevan al antagonismo social entre los individuos; los que dan nacimiento a actitudes y relaciones amistosas y los que producen actitudes y relaciones hostiles entre los individuos humanos involucrados en las situaciones sociales. Hemos empleado el término "social" en su sentido más amplio y más estricto; pero en el sentido más estrecho, completamente corriente, en que tiene una connotación ética, sólo son "sociales" o conducen a una conducta "social" los impulsos humanos fisiológicos fundamentales o las tendencias de conducta de la primera clase (los que son amistosos o que producen amistad y cooperación entre los individuos movidos por ellos). Ahora bien, es cierto que la segunda clase de impulsos fundamentales o tendencias de conducta de los seres humanos es "antisocial", en la medida en que dichos impulsos o tendencias, en sí mismos, destruirían toda la organización social humana, o bien, no podrían, ellos solos, constituir la base de ninguna sociedad humana organizada; sin embargo, en el sentido más amplio y estrictamente no ético, son, evidentemente, no menos sociales que la primera clase de dichos impulsos o tendencias de la conducta. Son igualmente comunes a todos los individuos humanos, o universales entre ellos, y los adecuados estímulos sociales los provocan más fácil e inmediatamente; y en cuanto combinados o fundidos con la primera clase de impulsos o tendencias de conducta, y, en cierto sentido, controlados por ellos, son tan básicos en toda la organización social humana como los primeros, y desempeñan un



papel apenas menos necesario y significante en la organización social misma y en la determinación de su carácter general. Considérese, por ejemplo, entre esos impulsos o actitudes humanas "hostiles", el funcionamiento o expresión de los de autoprotección y autoconservación en la organización y actividades organizadas de cualquier sociedad humana o comunidad social dada, digamos, de un estado o nación modernos. Los individuos humanos adquieren conciencia de sí como tales, casi más fácil y rápidamente en términos de las actitudes sociales relacionadas o asociadas con esos dos impulsos "hostiles" (o en términos de tales impulsos, en cuanto expresados en dichas actitudes), que cuando lo hacen en términos de cualesquiera otras actitudes sociales o tendencia de conducta en cuanto expresadas por dichas actitudes. Dentro de la organización social de un Estado o nación, los efectos "antisociales" de esos dos impulsos son refrenados y controlados por el sistema legal que constituye un aspecto de esa organización; esos dos impulsos son convertidos en los principios fundamentales en términos de los cuales funciona el sistema económico, que es otro aspecto de esa organización; en cuanto combinados y fundidos con los impulsos humanos "amistosos", y organizados por medio de éstos —los impulsos que conducen a la cooperación social entre los individuos involucrados en dicha organización—, no pueden hacer surgir la fricción y enemistad entre los individuos, fricción y enemistad que de otro modo serían sus consecuencias naturales e irían fatalmente en detrimento de la existencia y bienestar de la organización; y habiendo sido incorporados de ese modo, como elementos integrantes, a los cimientos de la organización, son utilizados por ésta como fuerzas impulsivas fundamentales para su propio desarrollo posterior, o sirven de base para el progreso social dentro del marco de relaciones de la mencionada organización. Corrientemente, su expresión o manifestación más evidente y concreta, en esa organización, reside en las actitudes de rivalidad y competencia que engendran, dentro del Estado o nación en conjunto, entre los distintos subgrupos de individuos socialmente funcionales —subgrupos determinados (y, en especial, económicamente determinados) por esa organización; y tales actitudes sirven a metas o propósitos sociales definidos, presupuestos por la organización, y constituyen los motivos de actividades sociales funcionalmente necesarias dentro de ella. Pero los impulsos humanos autoprotectores y autoconservadores también se expresan o manifiestan indirectamente en la organización, dando nacimiento —por su asociación, en esa organización, con los impulsos humanos "amisto-

sos"— a uno de los ideales o principios o motivos primarios constitutivos de dicha organización —a saber, el proporcionar protección social y el prestar asistencia social al individuo, por parte del Estado, en la conducta de su vida; y, también, se manifiestan aumentando la eficacia —a los fines de esa organización— de los impulsos humanos "amistosos", con un sentido o conocimiento de la posibilidad y condición de deseable de tal protección y asistencia social organizada al individuo. Más aún, en cualquier circunstancia especial en que el Estado o nación en su totalidad, se vea frente a algún peligro común a todos sus miembros individuales, éstos se funden a los impulsos humanos "amistosos" que existen en ellos, en tal forma que se fortalece e intensifica en dichos individuos el sentido de una unión social organizada y de una interrelación social cooperativa entre ellos en términos del Estado; en tales circunstancias, lejos de constituir fuerzas de desintegración o destrucción dentro de la organización social del Estado o nación, se convierten, indirectamente, en los principios de mayor unidad, coherencia y coordinación sociales dentro de esa organización. En tiempos de guerra, por ejemplo, el impulso autoprotector de todos los miembros individuales del Estado se dirige unitariamente contra el enemigo común, y deja de dirigirse, por el momento, contra ellos mismos. Las actitudes de rivalidad y competencia que ese impulso engendra corrientemente entre los distintos grupos menores, socialmente funcionales, que integran el Estado, son temporariamente eliminadas; y el Estado presenta un frente unido al peligro común dado, o se funde en una sola unidad en términos del fin común compartido por la respectiva conciencia que del mismo tienen todos sus miembros individuales o reflejado en éstos. En estas expresiones, de tiempos de guerra, del impulso autoprotector de todos los miembros individuales del Estado o nación, se basa principalmente la eficacia de los llamados nacionales al patriotismo.

Más aún, en las situaciones sociales en que la persona individual se siente dependiente, para su continuación o existencia continuada, del resto de los miembros del grupo social dado al cual pertenece, precisa reconocer que no es menester sentimiento alguno de superioridad de su parte, con respecto a los demás miembros del grupo, para la continuación o existencia continuada de éste. Pero en las situaciones sociales en que no puede, por el momento, integrar sus relaciones sociales con otras personas individuales en una pauta común, unitaria (es decir, en la pauta de conducta social que él refleja en su estructura personal y que constituye dicha estructura), surge, temporariamente



(hasta que pueda integrar sus relaciones sociales con otras personas individuales), una actitud de hostilidad, de "oposición latente", por su parte, hacia la sociedad organizada o comunidad social de la que es miembro; y durante ese tiempo la persona individual dada tiene que basarse en el sentimiento de superioridad hacia esa sociedad o comunidad social, o hacia sus otros miembros individuales, a fin de sostenerse y "mantenerse en funciones". Siempre nos miramos a la luz más favorable posible, pero puesto que todos tenemos la tarea de mantenernos en funciones, es completamente necesario, si queremos mantenernos en funciones, que nos miremos de ese modo.

Una sociedad humana altamente desarrollada y organizada es una sociedad en que los miembros individuales están interrelacionados en una multiplicidad de distintas, intrincadas y complicadas maneras, mediante las cuales comparten una cantidad de intereses sociales comunes —intereses en la sociedad o para el mejoramiento de la misma—, y, sin embargo, por otra parte, se encuentran más o menos en conflicto, en relación con numerosos intereses que poseen individualmente, o que, de lo contrario, comparten entre sí sólo en grupos pequeños y limitados. Los conflictos entre los individuos, en una sociedad humana altamente desarrollada y organizada, no son meros conflictos entre sus respectivos impulsos primitivos, sino entre sus respectivas personas o personalidades, cada una con su estructura social definida —intensamente compleja y organizada y unificada— y cada una con cantidad de distintas facetas o aspectos sociales, con una cantidad de series distintas de actitudes sociales que la constituyen. Así, dentro de una sociedad, surgen conflictos entre los distintos aspectos o fases de la misma persona individual (conflictos que producen casos de personalidad dividida cuando son extremos o lo bastante violentos para llegar a ser psicopatológicos) así como entre distintas personas individuales. Y ambos tipos de conflicto individual son solucionados o terminados mediante las reconstrucciones de las situaciones sociales especiales y por las modificaciones del marco de las relaciones sociales dadas, dentro de las cuales surgen o se producen aquellos conflictos en el proceso vital general, humano, social —y estas reconstrucciones y modificaciones son llevadas a cabo, como hemos dicho, por los espíritus de los individuos en cuya experiencia o entre cuyas personas tienen lugar esos conflictos.

El espíritu constructivo, reflexivo o como pensamiento solucionador de problemas, es el medio o mecanismo o aparato socialmente adquirido mediante el cual el individuo humano resuelve los distintos problemas de adaptación ambiental que surgen ante él en el

curso de su experiencia y que impiden que su conducta siga armoniosamente su camino hasta que han sido resueltos. Y el espíritu o pensamiento es también —en cuanto poseído por los miembros individuales de la sociedad humana— el medio o mecanismo o aparato gracias al cual se efectúa o cumple la reconstrucción social por dichos individuos. Porque la posesión, por parte de éstos, de espíritu o poder de pensamiento les permite contemplar críticamente, por así decirlo, la estructura social organizada de la sociedad a la que pertenecen (y de las relaciones de la cual derivan en primera instancia sus espíritus) y reorganizar o reconstruir o modificar esa estructura social en mayor o menor grado, como lo requieran de tiempo en tiempo las exigencias de la evolución social. Cualquier reconstrucción social de esa clase, para tener largo alcance, presupone una base de intereses sociales comunes compartidos por todos los miembros individuales de la sociedad humana dada en que ocurre esa reconstrucción; es decir, compartidos por todos los miembros individuales cuyos espíritus participan en esa reconstrucción o la producen. Y cualquier reconstrucción social de esa clase es llevada a cabo realmente por los espíritus de los individuos involucrados, en forma de una extensión intelectual más o menos abstracta de los límites de la sociedad dada a la cual pertenecen todos esos individuos y sobre la cual se efectúa la reconstrucción —una extensión que produce un todo social más amplio, en términos del cual los conflictos sociales que exigen la reconstrucción de la sociedad dada son armonizados o reconciliados y por referencia a los cuales, en consecuencia, dichos conflictos pueden ser solucionados o eliminados [19].

Los cambios que introducimos en el orden social en que nos encontramos involucrados, también implican necesariamente que introduzcamos cambios en nosotros mismos. Los conflictos sociales entre los miembros individuales de una determinada sociedad humana organizada, que, para su eliminación, requieren reconstrucciones y modificaciones conscientes o inteligentes de esa sociedad

19 El carácter reflexivo de la conciencia de sí permite al individuo contemplarse como un todo; su capacidad para adoptar las actitudes sociales de otros individuos y también las del otro generalizado hacia él, dentro de la sociedad organizada de la cual es miembro, posibilitan el que se incorpore a sí mismo, como un todo objetivo, dentro de su propia esfera experimental; y así, puede integrar y unificar conscientemente los distintos aspectos de su persona, para formar una sola personalidad consciente, coherente y organizada. Más aún, por los mismos medios, puede proponerse efectuar —y llevar a cabo— inteligentes reconstrucciones de esa persona o personalidad en términos de sus relaciones con el orden social dado, cada vez que las exigencias de la adaptación a su medio social requieren tales reconstrucciones.



por dichos individuos, requieren también, igualmente, tales reconstrucciones o modificaciones, por dichos individuos, de sus propias personas o personalidades. Así, las relaciones entre la reconstrucción social y la reconstrucción de la persona o personalidad son recíprocas e internas u orgánicas; la reconstrucción social por los miembros individuales de cualquier sociedad humana organizada representa la reconstrucción de la persona o personalidad, en uno u otro grado, por cada uno de dichos individuos, y viceversa, porque, puesto que las personas y personalidades están constituídas por sus relaciones sociales organizadas, mutuas, no pueden reconstruir tales personas o personalidades sin reconstruir asimismo, en cierta medida, el orden social dado, que, por supuesto, está igualmente constituído por sus relaciones sociales organizadas mutuas. En ambos tipos de reconstrucción está involucrado el mismo material fundamental de las relaciones sociales organizadas entre los individuos humanos, y es tratado en distintas formas, o desde diferentes ángulos o puntos de vista, en los dos casos respectivamente; o, en pocas palabras, la reconstrucción social y la reconstrucción de la persona o personalidad son los dos aspectos de un solo proceso: el proceso de la evolución social humana. El progreso social humano implica el empleo, por parte de los individuos humanos, de su mecanismo de conciencia de sí, socialmente surgido, tanto para producir esos cambios sociales progresivos como para el desarrollo de sus personas o personalidades individuales en forma de mantenerse adaptativamente al ritmo de dicha reconstrucción social.

En definitiva y fundamentalmente, las sociedades crecen en complejidad de organización sólo por medio de la consecución progresiva de proporciones cada vez mayores de diferenciación funcional, de comportamiento, entre los individuos que las constituyen; estas diferenciaciones funcionales, de comportamiento, entre los miembros individuales implican o presuponen oposiciones iniciales entre ellos, oposiciones de necesidades y metas individuales, oposiciones que, sin embargo, en términos de organización social, están o han sido transformadas en dichas diferenciaciones o en meras especializaciones de una conducta individual socialmente funcional.

El ideal social humano —el ideal o meta última del progreso social humano— es la consecución de una sociedad humana universal en que todos los individuos humanos posean una inteligencia social perfeccionada, tal que las significaciones sociales estén, cada una, similarmente reflejadas en sus respectivas conciencias individuales— de manera que las significaciones de los actos o gestos de un

individuo (en cuanto realizados por él y expresados en la estructura de su persona, gracias a su capacidad para adoptar las actitudes sociales de otros individuos hacia él y hacia sus metas o fines sociales comunes) sean las mismas para cualquier otro individuo que reaccione a ellas.

La interdependencia entrelazadora de los individuos humanos entre sí, dentro del proceso vital social organizado en que se encuentran involucrados, se torna cada vez más intrincada y compacta y altamente organizada a medida que la evolución social humana sigue su curso. Por ejemplo, la amplia diferencia entre la civilización feudal de la época medieval, con su organización social relativamente floja y desintegrada, y la civilización nacional de los tiempos modernos, con su organización social relativamente densa e integrada (juntamente con su tendencia a desarrollarse hacia una forma de civilización internacional), exhibe la constante evolución de la organización social humana en dirección a una unidad y complejidad de relaciones cada vez más grande, a una unificación cada vez más estrechamente compacta, entrelazada e integrada de todas las relaciones sociales de interdependencia que la constituyen y que unen a los individuos involucrados en ellas.

## 40. Las funciones de la personalidad y de la razón en la organización social

Cuando una sociedad está organizada en torno a un monarca; cuando la gente del mismo Estado está tan separada entre sí, que se pueden identificar mutuamente sólo por ser súbditos de un mismo monarca, entonces, es claro, la relación del súbdito con el soberano se torna de suprema importancia. Y sólo gracias a tales relaciones puede ser establecida y mantenida semejante comunidad. Esta situación puede encontrarse en los antiguos imperios de Mesopotamia, donde pueblos de distintos idiomas y costumbres tenían relaciones sólo por intermedio de los grandes reyes. Presenta el proceso de relaciones más inmediato; sólo hasta donde llega la autoridad del rey, y hasta donde se extiende esta base común de relación con el rey, se da este tipo de organización social.

La importancia de la monarquía en contraposición con el orden feudal reside en el hecho de que el rey podía establecer relaciones con personas ampliamente separadas entre sí a no ser por sus relaciones con él. El rey representaba al pueblo en una forma universal,



cuando, previamente, los súbditos no habían tenido relaciones entre sí, aparte de la hostilidad de una comunidad feudal hacia otra. Así se obtiene la relación personal, la relación de posición, que es importante para la comunidad. La relación, por supuesto, es la de súbdito a monarca. Implica la aceptación de una posición inferior, pero se trata de una aceptación hecha gustosamente, por la significación para la comunidad que tal orden hace posible. La comunidad a la que pertenece el individuo está tipificada en su relación con el rey, y los actos del monarca la mantienen unida incluso en una monarquía constitucional. Gracias al sentimiento de relación con el rey, puede uno sentirse relacionado con las vastas agrupaciones de comunidades que, de algún modo, se mantienen unidas. De tal modo, una situación de posición relativa hace posible la comunidad más amplia y grande. Es posible, gracias a las relaciones personales entre un soberano y un súbdito, constituir una comunidad que de otro modo no podría ser constituída, y este hecho ha desempeñado un importantísimo papel en el desarrollo de los Estados.

Resulta interesante ver cómo apareció esta situación en el Imperio Romano. Allí, la relación del emperador con los súbditos era de poder absoluto, pero estaba definida en términos legales que trasladaban las definiciones pertenecientes al derecho romano a las relaciones entre el emperador y sus súbditos. Empero, ello constituía una relación demasiado abstracta para hacer frente a las exigencias de la comunidad, y, en esas condiciones, la deificación del emperador era la expresión de la necesidad de establecer alguna clase de relación más personal. Cuando el miembro romano de la comunidad ofrecía su sacrificio al emperador, se ponía en relaciones personales con él, y gracias a eso podía sentir su conexión con todos los miembros de la comunidad. Por supuesto, la concepción de la deidad en tales circunstancias no resultaba comparable a la concepción que se desarrolló en el cristianismo, pero era el establecimiento de una relación personal que, en cierto sentido, iba más allá de las relaciones puramente legales involucradas en el desarrollo del derecho romano.

Estamos familiarizados con esta función de la personalidad en la organización social. La expresamos en términos de liderazgo o con el vago término de "personalidad". Cuando un equipo de empleados de oficina es organizado por un buen gerente, decimos que su personalidad ha desempeñado un gran papel. Cuando la acción de un hombre, en una oficina, depende en cierta medida de su temor a una reprimenda o de su deseo de ser aprobado por el gerente mismo, el elemento de las relaciones personales de las personas entre sí des-

empeña un papel considerable, quizá la parte dominante, en la verdadera organización social. Desempeña, es claro, el papel dominante en las relaciones de los niños con sus padres. Se lo encuentra en la relación de los padres entre sí. Frecuentemente representa un papel en la organización política, donde un dirigente es aquel cuya personalidad provoca una reacción cálida. No es necesario multiplicar los ejemplos de los casos en que esta relación de las personas entre sí, en términos de personalidad, es de importancia para la organización social.

Es importante, empero, reconocer la diferencia existente entre esa organización y una fundada, digamos, sobre una base racional. Si varios individuos se unen, forman una sociedad comercial, buscan un gerente competente, analizan a los candidatos desde el punto de vista de su inteligencia, de su adiestramiento, de su experiencia anterior, y finalmente eligen a cierto individuo; y luego, mientras la dirección técnica está en manos de él los miembros del directorio nombrado por los accionistas se proponen decidir qué política se mantendrá, surge una situación en que esa clase de relaciones personales no es esencial para la organización de esa comunidad particular. Los funcionarios confían en la capacidad del hombre elegido, y en los intereses de todos los involucrados en la empresa, para que proporcione la fiscalización necesaria. En la medida en que los individuos sean inteligentes en esta situación, se organizarán en el reconocimiento de funciones que otros tienen que llevar a cabo y en la conciencia de la necesidad, por parte de cada uno, de cumplir con sus propias funciones a fin de que el conjunto pueda triunfar. Buscarán a un experto para que ejecute las funciones de administración.

La forma de gobierno administrativa es un ejemplo de progreso definido, desde una organización fundada en medida sumamente considerable sobre las relaciones personales con los dirigentes políticos, o en la devoción de los partidos hacia las personas que los dirigen, hasta esa clase de organización racional sobre la base de lo que debe hacer un gobierno en la comunidad. Si podemos hacer que la función del gobierno sea suficientemente clara; si una parte considerable de la comunidad puede tener conciencia bastante clara de lo que quiere que haga el gobierno; si podemos poner los problemas públicos, los servicios públicos, etcétera, suficientemente ante la comunidad de modo que los miembros de ésta puedan decir: "Queremos precisamente esa clase de gobierno; sabemos qué resultados se quiere lograr; y necesitamos un hombre capaz de proporcionarnos esos resultados", sería ése un tratamiento racional, que eliminaría todos los elementos de la personalidad que no tienen atingencia con la función del gobierno. Ello evitaría las dificultades bajo las cuales se debaten las comunidades al gobernarse por medio de partidos. Si el gobierno se hace por medio de partidos, es necesario organizar dichos partidos más o menos sobre la base de relaciones personales. Cuando un hombre llega a ser un buen organizador de su barrio, se busca a ese hombre porque sabe atraer a la gente (especialmente a los que quieren conseguir beneficios personales por medio del poder), estimular sus vínculos con él y provocar lo que se conoce como "lealtad". Tal situación es hecha necesaria por la organización de partidos, y un gobierno conducido sobre esa base no puede eliminar o racionalizar tales condiciones, salvo durante épocas de crisis en las que algún problema especial se presenta ante el país.



Quiero indicar esa línea divisoria entre una organización que depende de lo que una comunidad quiere lograr por mediación de su gobierno y la dirección del gobierno desde el punto de vista de las relaciones personales. En cierto modo hemos heredado del pasado la dependencia con respecto a las relaciones personales. Todavía siguen siendo esenciales para nuestra democracia. En la actualidad no podríamos sentir suficiente interés en dirigir el gobierno, sin recaer en las relaciones personales involucradas en los partidos políticos. Pero creo que es interesante distinguir entre esos dos principios de organización. Mientras tengamos la forma de gobierno de administración, vale la pena advertir que, donde ha aparecido, muy pocas comunidades lo han abandonado. Esto ilustra una situación que ha superado las relaciones personales en cuanto base para la organización de la comunidad. Pero puede decirse, en general, que nuestras distintas organizaciones democráticas de la sociedad continúan dependiendo de las relaciones personales para el funcionamiento de la comunidad, y especialmente para el funcionamiento del gobierno.

Estas relaciones personales son también de gran importancia en la organización de la comunidad misma. Si se las contempla desde un punto de vista funcional, pueden parecer un tanto innobles; y por lo general tratamos de encubrirlas. Podemos considerarlas como una forma de realizar la propia persona por medio de alguna clase de superioridad sobre algún otro. Esta fase se remonta a la situación en que un hombre se jacta cuando pone a alguien en un conflicto y surge victorioso de él. Con harta frecuencia tenemos esa sensación de superioridad en lo que parecen cuestiones relativamente carentes

de importancia. Nos es posible aferrarnos a nosotros mismos en las cosas pequeñas, en los medios con que nos sentimos un poco superiores. Si nos encontramos derrotados en algún momento, nos refugiamos en el sentimiento de que algún otro individuo no es tan capaz como nosotros. Cualquier persona puede encontrar esos pequeños respaldos para lo que se llama el autorrespeto. La importancia de este fenómeno surge en la relación de los grupos entre sí. El individuo que se identifica con el grupo tiene la sensación de una personalidad agrandada. Así, las condiciones en que tal satisfacción puede obtenerse son las condiciones buscadas como base para todas las situaciones en que los grupos se unen y se sienten existentes en sí mismos gracias a su superioridad sobre otros grupos. Sobre esta base se libran las guerras. El odio se remonta a la sensación de superioridad de una comunidad con respecto a otra. Resulta interesante ver cuán trivial puede ser la base de esa superioridad; los norteamericanos pueden viajar al extranjero y regresar simplemente con la sensación de que en Norteamérica los hoteles son mejores.

Una diferencia notable se encuentra en el modo en que los valores anejos a la persona aparecen en las dos formas de organización social que estamos analizando. En un caso, uno se realiza en las relaciones sociales que recurren a la superioridad de uno mismo sobre otros, o a la superioridad del grupo sobre otros grupos; en el otro caso, se recurre a la ejecución inteligente de ciertas funciones sociales y a la realización de uno mismo en lo que hace en tales circunstancias. Es concebible que haya un entusiasmo tan grande en uno como en otro caso, pero podemos advertir la diferencia que existe entre los valores reales sentidos. En el primer caso, el valor que uno siente depende directa o indirectamente de la sensación de uno mismo en términos de su superioridad, en cierto sentido sublimada; pero se retrocede a un sentimiento directo de superioridad gracias a la identificación de uno mismo con algún otro individuo que es superior. El otro sentido de importancia de la propia persona se obtiene, si se quiere, mediante la sensación de ejecutar una función social, de cumplir con el deber de dirigente de la comunidad al averiguar lo que debe hacerse y poner manos a la obra para hacerlo. En esta realización de uno mismo, no es preciso, para obtenerla, tener a alguien inferior a uno mismo. Es preciso que las otras personas también cumplan con sus funciones. Uno puede sentir que es mejor que su prójimo que no llevó a cabo su tarea, pero lamenta el que no la haya efectuado. Uno no siente su persona en su superioridad sobre



otro, sino en la interrelación necesaria para cumplir con la función más o menos común.

Querría llamar la atención hacia la diferencia existente entre estos valores, y, por supuesto, hacia el reconocimiento de la superioridad del segundo sobre el primero. No podemos ignorar la importancia de la comunidad basada en las relaciones personales directas, porque ella ha sido en gran medida responsable de la organización de grandes comunidades que de otro modo no podrían haber aparecido. Ella proporciona un terreno común a personas que no tienen otra base de unión; proporciona la base para las comunidades ideales de las grandes religiones universales. Continuamente recurrimos a la clase de relación personal en que uno se realiza mediante la oposición, en que una relación de superioridad o inferioridad penetra directamente en el campo emocional. Dependemos de ella en muchas formas, incluso en organizaciones altamente racionales en que un hombre de ímpetu se coloca en un puesto y logra simplemente que los individuos continúen en sus tareas. Pero siempre reconocemos que el sentido de la persona que se obtiene por medio de la ejecución de una función en la comunidad es más eficaz y, por varios motivos, una forma más alta del sentido de la propia persona que el dependiente de las relaciones personales inmediatas en las que está involucrada una relación de superioridad o inferioridad.

Considérese la situación de Europa en el momento actual. Existe un evidente deseo, por parte de las comunidades nacionales, de unirse en una organización racional de la comunidad en que todas esas naciones existen, y, sin embargo, no se ven deseos de suprimir el sentido de hostilidad como medio para conservar la conciencia de sí nacional. Las naciones tienen que conservar ese sentido de la persona; no pueden despedazarse y desaparecer. La obtención de esa conciencia de sí nacional fué un claro paso hacia adelante, como el anterior establecimiento de un imperio. Las comunidades, en Ginebra *, preferirían lanzarse las unas al cuello de las otras antes que abandonar la conciencia de sí que hace posible su organización. Ginebra es una etapa, o debería serlo, en que las comunidades podrán unirse en una relación funcional, realizándose sin amenazarse mutuamente con el puño. Si la persona no puede ser realizada de otro modo, probablemente será mejor hacerlo de esta última manera. Es esencial realizar la persona, y, si ello tiene que hacerse luchando, será mejor mantener por lo menos la amenaza de una lu-

* Se refiere a la antigua Sociedad de las Naciones [E.].

cha; pero la realización de la persona en la ejecución inteligente de una formación social sigue siendo la etapa más elevada, tanto en el caso de las naciones como en el de los individuos.

## 41. Obstáculos y promesas en el desarrollo de la sociedad ideal

Hemos presentado a la persona desde el punto de vista de la experiencia; ella surge de la actividad cooperativa, se torna posible gracias a las reacciones idénticas de la persona y los otros. En la medida en que el individuo puede provocar en su naturaleza esas reacciones organizadas y, de tal manera, adoptar la actitud del otro hacia él, en esa medida podrá desarrollar la conciencia de sí, una reacción del organismo hacia sí mismo. Por otra parte, hemos visto que un momento esencial en ese proceso es la respuesta del individuo a esa reacción que contiene el grupo organizado, a lo que es común a todos, a lo que es llamado el "mí". Si los individuos se distinguen unos de otros de tal modo que no pueden identificarse entre sí, si no existe una base común, entonces no puede existir una persona completa en ninguna de las partes.

Tal distinción, por ejemplo, existe entre el niño y la sociedad humana en que ingresa. No puede tener la completa conciencia de sí del adulto; y al adulto le resulta difícil, para decir lo menos, colocarse en la actitud del niño. Sin embargo, esto no es una cosa imposible, y nuestro desarrollo de la educación moderna descansa sobre la posibilidad de que el adulto encuentre una base común entre él mismo y el niño. Estúdiese la literatura pedagógica de los siglos XV, XVI, XVII e incluso la del siglo XVIII, y en general se comprobará que éstos eran siempre considerados como pequeños adultos; la postura que se mantenía hacia ellos, tanto desde el punto de vista de la moral como de la educación, era la de que se trataba de adultos un tanto deficientes que necesitaban ser disciplinados a fin de ponerlos en la actitud adecuada. Lo que tenían que aprender les era presentado en la forma en que un adulto hace utilización de los conocimientos. Sólo en el siglo pasado se produjo un esfuerzo definido, por parte de los interesados en la educación de los niños, para penetrar en la experiencia de éstos y considerarla con algún respeto.

Incluso en la sociedad erigida sobre la base de castas existen algunas actitudes comunes; pero ellas son sumamente restringidas en



su número, y, en consecuencia, disminuyen la posibilidad del pleno desarrollo de la persona. En tales circunstancias lo necesario para alcanzar tal persona es retirarse de ese orden de castas. El período medieval, en que existía una definida organización de castas de la sociedad, con siervos, señores y prerrogativas eclesiásticas, presenta una situación en que la consecución de la condición de miembro de la comunidad espiritual exigía el retiro, por parte del individuo, de la sociedad ordenada en forma de castas. Tal es, al menos, una explicación parcial de la vida claustral y del ascetismo. Lo mismo queda revelado en el surgimiento de santos en otras comunidades, que se retiran del orden social y vuelven a algún tipo de sociedad en que esas castas, en cuanto tales, no se excluyen netamente entre sí o no existen. El desarrollo de la comunidad democrática implica la eliminación de las castas en cuanto esenciales a la personalidad del individuo; el individuo no será lo que es en su casta o grupo específicos contrapuestos a otros grupos, sino que sus distinciones serán distinciones de diferencia funcional que le pondrán en relación con otros, en lugar de separarle [20].

La distinción de castas de las primeras clases guerreras eran tales, que separaban a sus miembros de la comunidad. Sus caracteres de soldados les diferenciaban de los otros miembros de la comunidad; eran lo que eran por ser esencialmente distintos de otros. Su actividad les separaba de la comunidad. Incluso saqueaban a la comunidad a la que se suponía que estaban defendiendo, y tenían que hacerlo, inevitablemente, debido a que su actividad era, esencialmente, una actividad bélica. Con el desarrollo del ejército nacional, que tuvo lugar a comienzos del siglo diecinueve, surgió la posibilidad de que todos fuesen guerreros, de modo que el hombre que combatía seguía siendo una persona que podía identificarse con los otros miembros de la comunidad; tenía las actitudes de éstos y éstos

[20] En la medida en que la especialización es normal y útil, aumenta las relaciones sociales concretas. Las diferencias de ocupación no construyen por sí mismas las castas. La casta ha surgido gracias a la introducción del forastero en el grupo, así como el animal es incorporado cuando puede ser tornado útil por medio del concepto de propiedad. El elemento de hostilidad frente a la persona ajena al grupo es esencial para el desarrollo de la casta. En la India las castas surgieron de la conquista. Involucran siempre a los enemigos del grupo, cuando ellos han sido introducidos en éste. De modo que no puedo estar de acuerdo con Cooley en que la trasmisión hereditaria de ocupaciones diferenciadas produce castas.

El sistema de castas se desintegra cuando las relaciones humanas se tornan más concretas... Los esclavos se convierten en siervos, en campesinos, en artesanos, en ciudadanos. En todas esas etapas hay un aumento de las relaciones. En la condición ideal, la separación, desde el punto de vista de la casta, se convertirá en función social desde el punto de vista del grupo... La conciencia democrática es engendrada por las diferencias de las funciones (1912).

la de él. Así, las relaciones normales entre el combatiente y el resto de la comunidad unían al pueblo, integraban al ejército y al cuerpo del Estado, en lugar de separarlos. La misma progresión se encuentra en las otras castas, tales como la gobernante en contraposición a la gobernada, diferencia esencial que hacía imposible que el individuo de ese grupo especial se identificara con los otros, o que los otros se identificaran con él. El orden democrático se propone borrar esa diferencia y hacer que todos sean un soberano y todos un súbdito. Uno será súbdito en la medida en que es un soberano. Deberá encargarse de administrar los derechos y mantenerlos, sólo en la medida en que reconoce tales derechos en los demás. Y así se podría continuar en el caso de las demás divisiones de castas.

Las ideas éticas [21], dentro de cualquier sociedad humana determinada, surgen, en la conciencia de los miembros individuales de esa sociedad, del hecho de la dependencia social común de todos esos individuos entre sí (o del hecho de la dependencia social común de cada uno de ellos respecto de esa sociedad como un todo, o a los demás individuos), y de su conciencia o sentimiento o conocimiento consciente de tal hecho. Pero los problemas éticos surgen, para los miembros individuales de cualquier sociedad humana determinada, cada vez que se ven individualmente enfrentados a una situación a lo que no pueden adaptarse fácilmente, o en la que no pueden realizarse, o en la que no pueden integrar inmediatamente su conducta; y la sensación que experimentan, concomitante con su enfrentamiento y solución de tales problemas (que son, esencialmente, problemas de adaptación social a los intereses y conducta de otros individuos), es la de superioridad personal y la de oposición temporaria a otros individuos. En el caso del problema ético, nuestras relaciones sociales con otros miembros individuales de la sociedad humana a la que pertenecemos dependen de nuestra oposición a ellos, antes que, como en el caso del desarrollo o formulación de los ideales éticos, de nuestra identificación, cooperación e identificación con ellos. Para comportarse éticamente, todo individuo humano debe integrarse dentro de la pauta de la conducta social organizada, que, en cuanto es captada o reflejada en la estructura de su persona, le convierte en una personalidad consciente de sí. La conducta equivocada, malvada o pecadora por parte del individuo va en contra de esa pauta de la conducta social organizada que le convierte, en cuanto persona, en lo que es, así como la

21 [Para la posición ética involucrada, véase Ensayo Suplementario IV.]



conducta correcta, buena o virtuosa concuerda con esa pauta; y este hecho constituye la base del profundo sentimiento ético de la conciencia —de "debo" y "no debo"— que todos tenemos, en distintos grados, con respecto a nuestra conducta en determinadas situaciones sociales. El sentido que la persona individual tiene de su dependencia de la sociedad organizada o de la comunidad social a la cual pertenece, es la base y el origen, en pocas palabras, de su sentido del deber (y, en general, de su conciencia ética). Y la conducta ética y no ética pueden ser definidas esencialmente en términos sociales: la primera, como conducta socialmente beneficiosa o conducente a la disgregación de la sociedad. Desde otro punto de vista, los ideales éticos y los problemas éticos pueden ser considerados en términos del conflicto entre las facetas o aspectos social y asocial (impersonal y personal) de la persona individual. El aspecto social o impersonal de la persona integra a ésta al grupo social al cual pertenece y al que debe su existencia; y este aspecto de la persona es caracterizado por el sentimiento que tiene el individuo de cooperación e igualdad con respecto a los demás miembros de ese grupo social. El aspecto asocial o personal de la persona (que, ello no obstante, es igualmente social, fundamentalmente en el sentido de ser derivado u originado socialmente y de involucrar, existencialmente, relaciones sociales con otros individuos, tal como lo es y lo hace el aspecto impersonal de la persona), por otra parte, diferencia a ésta de los otros miembros del grupo social al cual pertenece o bien la pone en oposición única y distintiva a ellos; y este aspecto de la persona está caracterizado por el sentimiento de superioridad que el individuo tiene en relación con los otros miembros de ese grupo. El aspecto "social" de la sociedad humana —que es, simplemente, el aspecto social de las personas de todos los miembros individuales tomados colectivamente—, con sus sentimientos concomitantes, por parte de todos esos individuos, de individualidad, autosuperioridad con respecto a otras personas individuales e independencia social, es responsable del surgimiento de los problemas éticos en esa sociedad. Estos dos aspectos básicos de cada persona individual son, por supuesto, responsables del mismo modo, o al mismo tiempo, por el desarrollo de los ideales éticos y el surgimiento de los problemas éticos en la experiencia del individuo en cuanto opuesta a la experiencia de la sociedad humana en su conjunto, que, evidentemente, no es más que la suma total de las experiencias sociales de todos sus miembros individuales.

Las situaciones sociales en que al individuo le resulta más fácil integrar su propia conducta con la conducta de las otras personas individuales son aquellas en que todos los participantes individuales son miembros de alguno de los numerosos grupos socialmente funcionales de individuos (grupos organizados, respectivamente, para distintos fines y propósitos sociales especiales), dentro de la sociedad humana dada, en cuanto un todo, y en los que él y ellos actúan, según sus respectivas capacidades, como miembros de ese grupo especial. (Por supuesto, todo miembro individual de cualquier sociedad humana determinada pertenece a una gran cantidad de esos distintos grupos funcionales.) Por otra parte, las situaciones sociales en que al individuo le resulta más difícil integrar su propia conducta con la conducta de los otros son aquellas en que él y ellos actúan como miembros, respectivamente, de dos o más distintos grupos socialmente funcionales, grupos cuyos respectivos intereses o propósitos sociales son antagónicos o se encuentran en conflicto o ampliamente separados. En las situaciones sociales del primer tipo general, la actitud de cada individuo hacia los otros individuos es esencialmente social; y la combinación de todas estas actitudes sociales de los individuos entre sí representa, o tiende a realizar más o menos completamente, el ideal de cualquier institución social en lo referente a organización, unificación, cooperación e integración de la conducta de los distintos individuos involucrados. En cualquier situación social de este tipo general, el individuo se realiza como tal en su relación con todos los otros miembros del grupo socialmente funcional dado, y realiza su propia función social en sus relaciones con las respectivas funciones de todos los otros individuos. Adopta o asume las actitudes sociales de todos esos otros individuos hacia él y de unos hacia otros, y se integra dentro de tal situación o grupo mediante la fiscalización de su conducta; de modo que no existe nada competitivo u hostil en sus relaciones con esos otros individuos. Por otra parte, en las situaciones sociales de este último tipo general, la actitud de cada individuo hacia el otro es esencialmente asocial u hostil (aunque tales actitudes, por supuesto, son sociales en el sentido no-ético fundamental y surgen socialmente); esas actitudes son tan complejas, que los distintos individuos involucrados en cualquiera de ellas no pueden ser puestos entre sí en relaciones sociales comunes, o, de lo contrario, pueden ser puestos en tales relaciones sólo con grandes dificultades, al cabo de largos y tortuosos procesos de adaptación social mutua. Porque cualquiera de esas situaciones ca[illegible]e un interés social común, de grupo, compartido



por todos los individuos —no tiene ningún propósito o meta social común que lo caracterice o sirva para unir, coordinar e interrelacionar armoniosamente las acciones de todos esos individuos; en cambio, los individuos son movidos, en esa situación, por varios distintos intereses o propósitos sociales más o menos en conflicto entre sí. Ejemplos de situaciones sociales de este tipo general son las que involucran interacciones o relaciones entre el capital y el trabajo, es decir, aquellas en que algunos de los individuos actúan en su condición socialmente funcional de miembros de la clase capitalista, que es uno de los aspectos económicos de la organización social humana, en tanto que los otros individuos actúan en su condición socialmente funcional de miembros de la clase obrera, que es otro aspecto (y, en los intereses sociales, directamente opuesto) económico de esa organización social. Otros ejemplos de situaciones sociales de este tipo general son aquellos en que los individuos involucrados están en relaciones económicas mutuas de productores y consumidores, o de compradores y vendedores, y actúan como tales en sus respectivas capacidades socialmente funcionales. Pero incluso las situaciones sociales de este tipo general (que implican complejos antagonismos sociales y diversidad de intereses entre los individuos involucrados en cualquiera de ellas y que respectivamente carecen de la influencia coordinadora, integradora, unificante, de los fines y motivos sociales comunes compartidos por dichos individuos), incluso estas situaciones sociales, en cuanto ocurren dentro del proceso social humano general de la experiencia y la conducta, son aspectos definidos de la pauta general de relaciones de ese proceso en su conjunto, o ingredientes de dicha pauta.

Lo que resulta esencial para el orden de la sociedad en su plena expresión, sobre la base de la teoría de la persona que hemos venido analizando, es, pues, una organización de actividades comunes que debe encontrarse en todos los individuos. Podría creerse que semejante organización de actitudes se referiría sólo al ser humano abstracto que podría ser encontrado idéntico en todos los miembros de la sociedad, y que desaparecería lo peculiar a la personalidad del individuo. El término "personalidad" implica que el individuo tiene ciertos derechos y valores comunes, obtenidos en él y por él; pero por encima de esa clase de dotes sociales del individuo existe lo que le distingue de cualquier otro, lo que le hace como es. Es la parte más preciosa del individuo. La cuestión consiste en saber si eso puede ser transportado a la persona social, o si ésta tendrá que corporizar simplemente las reacciones que pueden serle comunes en

una gran comunidad. Según la explicación que hemos dado, no nos vemos obligados a aceptar esta última alternativa.

Cuando uno se realiza en lo que le distingue, se impone a otros en alguna situación peculiar que le justifica en mantenerse por encima de ellos. Si no pudiese llevar esa peculiaridad suya a la comunidad común, si no pudiese ser reconocido, si los otros no pudiesen adoptar en algún sentido su actitud, no podría recibir la apreciación en términos emocionales, no podría ser precisamente la persona que tratase de ser. El autor, el artista, necesitan su público; puede ser un público que pertenezca a la posteridad, pero es preciso que exista. Uno tiene que encontrar la propia persona en su propia creación individual tal como es apreciada por otros; lo que el individuo realiza tiene que ser algo social en sí mismo. En la medida en que el individuo sea una persona, deberá ser una parte orgánica de la vida de la comunidad, y su contribución tiene que ser algo que sea social. Puede ser un ideal que ha descubierto, pero su valor reside en el hecho de que pertenece a la sociedad. Uno puede estar un tanto adelantado con respecto a su época, pero lo que le lleva hacia adelante debe pertenecer a la vida de la comunidad de la cual él forma parte. Hay, pues, una diferencia funcional, pero debe ser una diferencia funcional en la que pueda penetrar, en algún sentido, el resto de la comunidad. Por supuesto, existen contribuciones que algunos hacen y otros no pueden hacer, y puede haber contribuciones en las que la gente no logre penetrar; pero las que componen la persona son únicamente aquellas que pueden ser compartidas. Para hacer justicia al reconocimiento de la singularidad de un individuo en términos sociales, es preciso que exista, no sólo la diferenciación que tenemos en una sociedad altamente organizada, sino también una diferenciación en la que las actitudes involucradas puedan ser tomadas por otros miembros del grupo.

Tómese, por ejemplo, el movimiento obrero. Es esencial que los otros miembros de la comunidad puedan penetrar en la actitud del obrero en sus funciones. Por supuesto, la organización de castas hace que esto sea imposible; y el desarrollo del movimiento obrero moderno no sólo presentó ante la comunidad la situación verdaderamente involucrada, sino que, inevitablemente, ayudó a derribar la propia organización de casta. La organización de casta tendía a separar en las personas las funciones esenciales de los individuos, de modo que una no pudiese penetrar en la otra. Por supuesto, esto no elimina la posibilidad de alguna clase de relación social; pero cualquier relación social de éstas implica la posibilidad de que el



individuo adopte la actitud de los otros individuos, y la diferenciación funcional no hace que ello sea imposible. Un miembro de la comunidad no es necesariamente como otros individuos porque pueda identificarse con ellos. Puede ser distinto. Puede existir un contenido común, una experiencia común, sin que haya una comunidad de funciones. Una diferencia de funciones no excluye una experiencia común; al individuo le resulta posible ubicarse en el lugar del otro aunque su función sea distinta de la del otro. A esta clase de personalidad funcionalmente diferenciada quería referirme, en contraste con lo que es simplemente común a todos los miembros de una comunidad.

Existe, por supuesto, cierta serie común de reacciones que pertenecen a todos, que no están diferenciadas en el aspecto social pero que reciben su expresión en derechos, uniformidades, en los métodos de acción comunes que caracterizan a los miembros de distintas comunidades, en las formas de hablar, etcétera. Se distingue de todo esto la identidad compatible con la diferencia de las funciones sociales de los individuos, ilustrada por la capacidad del individuo para adoptar el papel de los otros a quienes afecta: el guerrero poniéndose en el lugar de aquellos a quienes ataca, el maestro colocándose en la posición del niño al que se propone instruir. Esa capacidad permite que uno exhiba las propias particularidades y, al mismo tiempo, adopte la actitud de los otros a quienes él mismo afecta. Le es posible, al individuo, desarrollar sus propias peculiaridades, lo que le individualiza, y a la vez seguir siendo miembro de la comunidad, siempre que esté en condiciones de adoptar la actitud del otro a quien afecta. Por supuesto, el grado en que tal cosa tiene lugar varía tremendamente, pero cierta proporción de ello es esencial para la condición de ciudadano de la comunidad.

Se podría decir que la consecución de esa diferenciación funcional y participación social en grado pleno es una clase de ideal que tiene ante sí la comunidad humana. La etapa actual de dicho ideal se presenta en el ideal de la democracia. Se supone a menudo que la democracia es un orden de la sociedad en el cual serán eliminadas las personalidades agudamente diferenciadas, que todo quedará reducido a una situación en que todos serán —en la medida de lo posible— iguales a todos. Pero, por supuesto, esto no es lo que significa la democracia: ésta significa, más bien, que el individuo puede desarrollarse tan elevadamente como lo permitan las posibilidades de su propia herencia y, al mismo tiempo, penetrar en las actitudes de los otros a quienes afecta. Puede haber dirigentes, y la

comunidad puede complacerse con las actitudes de éstos en la medida en que esos individuos superiores penetren ellos mismos en las actitudes de la comunidad que se han propuesto dirigir.

Hasta qué punto pueden los individuos adoptar los papeles de otros individuos de la comunidad, depende de una cantidad de factores. La comunidad puede, en su tamaño, trascender de la organización social, puede ir más allá de la organización social que torna posible tal identificación. La ilustración más saliente de ello es la comunidad económica. Ella incluye a todos aquellos con quienes uno puede comerciar en cualesquiera circunstancias, pero representa un todo en el que sería casi imposible que todos penetraran en las actitudes de los otros. Las comunidades ideales de la religión universal son comunidades de las que, en cierta medida, puede decirse que existen, pero implican un grado de identificación que la organización real de la comunidad no puede realizar. A menudo encontramos que en una comunidad existen diversas castas que hacen imposible que las personas penetren en la actitud de otras personas, aunque realmente afecten a esas personas y sean afectadas por ellas. El ideal de la sociedad humana es un ideal que une tan estrechamente a los individuos en sus interrelaciones, que desarrolla tan completamente el necesario sistema de comunicaciones, que los individuos que ejercen sus propias funciones peculiares pueden adoptar la actitud de aquellos a quienes afectan. El desarrollo de la comunicación no es simplemente una cuestión de ideas abstractas, sino un proceso de poner la propia persona en el lugar de la actitud de la otra persona, de comunicarse por medio de símbolos significantes. Recuérdese que lo esencial para un símbolo significante es que el gesto que afecta a otros afecte al individuo mismo de igual modo. Sólo cuando el estímulo que uno proporciona a otro provoca en uno mismo una reacción semejante o igual, sólo entonces es el símbolo un símbolo significante. La comunicación humana tiene lugar gracias a tales símbolos significantes, y el problema consiste en organizar una sociedad que haga posible tal cosa. Si el sistema de comunicación pudiese ser hecho teóricamente perfecto, el individuo se afectaría a sí mismo como afecta a los otros en todo sentido. Ése sería el ideal de la comunicación, un ideal alcanzado en el raciocinio lógico, dondequiera éste sea entendido. La significación de lo que se dice es en él igual para uno que para todos los demás. El raciocinio universal es, pues, el ideal formal de la comunicación. Si la comunicación pudiese ser llevada a cabo perfectamente, existiría el tipo de democracia al que me he referido, en que cada individuo llevaría en sí



la reacción que sabe que provoca en la comunidad. Eso es lo que hace de la comunicación, en el sentido significante, el proceso organizador en la comunidad. No es simplemente un proceso de transferir símbolos abstractos; es siempre un gesto en un acto social, un gesto que provoca en el individuo la tendencia a realizar el mismo acto que se suscita en los otros.

Lo que llamamos el ideal de una sociedad humana es alcanzado, en cierto sentido, por la sociedad económica por un lado y por las religiones universales por el otro, pero no es, en modo alguno, realizado completamente. Esas abstracciones pueden ser reunidas en una sola comunidad del tipo democrático. Tal como existe ahora la democracia, no hay un desarrollo tal de la comunicación que los individuos puedan ponerse en las actitudes de aquellos a quienes afectan. Se produce, por consiguiente, un nivelamiento, y un indebido reconocimiento de aquello que, no sólo es común, sino idéntico. El ideal de la sociedad humana no podrá existir mientras resulte imposible para los individuos penetrar en las actitudes de los otros a quienes afectan durante la ejecución de sus propias funciones peculiares.

## 42. Sumario y conclusión

Hemos encarado la psicología desde el punto de vista del conductismo; es decir, nos hemos propuesto considerar la conducta del organismo y ubicar lo que se denomina "inteligencia", y en especial "inteligencia consciente de sí", dentro de esa conducta. Esta posición implica organismos que están en relación con medios, y medios que en cierto sentido son determinados por la selección de la sensibilidad de la forma del organismo. Es la sensibilidad del organismo la que determina cuál será su medio, y en ese sentido podemos decir que una forma determina su medio. El estímulo en cuanto tal, como se lo encuentra en el medio, es lo que pone en libertad a un impulso, a una tendencia a actuar de cierto modo. Decimos que tal conducta es inteligente en la medida en que mantiene o impulsa los intereses de la forma o los de la especie a la cual ésta pertenece. La inteligencia es, pues, una función de la relación de la forma con su medio. La conducta que estudiamos es siempre la acción de la forma en su relación con el medio. Tal inteligencia podemos encontrarla en plantas o animales, cuando la forma, en su reacción al medio, pone en libertad sus impulsos mediante los estímulos que le llegan de ese medio.

Los psicólogos anteriores —y, a decir verdad, muchos de la actualidad— suponen que en cierto punto del desarrollo del organismo surge la conciencia en cuanto tal. Se supone que aparece primeramente en los estados afectivos, los del placer y el dolor; y se supone que gracias al placer y el dolor la forma controla su conducta. Se supone que la conciencia que aparece posteriormente se expresa en la sensación que surge del proceso antecedente del estímulo en el medio mismo. Pero esas sensaciones, desde el punto de vista de nuestro estudio, implican la explicación del medio mismo; es decir, no podemos explicar el medio de otro modo que en términos de nuestras sensaciones, si aceptamos la definición de la sensación como una conciencia que, simplemente, surge. Si tratamos de definir el medio dentro del cual surge la sensación, lo hacemos en términos de lo que vemos y sentimos y de lo que nuestra observación supone presente. Yo sugiero, en cambio, que la conciencia, en cuanto tal, no representa una sustancia separada o un algo separado que se sobreañade a una forma, sino más bien, que el término "conciencia" (en uno de sus empleos básicos) representa a cierta clase de medio en su relación con organismos sensibles.

Tal definición une dos conceptos filosóficos: uno de emergencia y uno de relatividad. Podemos suponer que ciertos tipos de caracteres surgen en ciertas etapas, en el curso del desarrollo. Esto, naturalmente, puede extenderse muy por debajo de la esfera a que nos referimos. El agua, por ejemplo, surge de una combinación de hidrógeno y oxígeno; es algo que está por encima de los átomos que lo componen. Entonces, cuando hablamos del emerger de caracteres como las sensaciones, en realidad no estamos exigiendo más de lo que exigimos al carácter de cualquier compuesto orgánico. Cualquier cosa que, en cuanto un todo, sea algo más que la mera forma de sus partes, tiene una naturaleza que le pertenece y que no se encuentra en los elementos de que está compuesta.

La conciencia, en su más amplio sentido, no es simplemente una emergencia producida en cierto punto, sino una serie de caracteres dependientes de la relación de una cosa con un organismo. El color, por ejemplo, puede ser concebido como surgido en la relación con un organismo que posee un órgano de la visión. En ese caso, existe cierto medio que pertenece a cierta forma y que surge en relación con ésta. Si aceptamos esos dos conceptos, de emergencia y relatividad, entonces sólo quiero señalar que ellos responden a lo que denominamos "conciencia", o sea, a cierto medio que existe en relación con el organismo y en el que pueden surgir nuevos caracteres en virtud



del organismo. No me he propuesto aquí [22] defender esto como punto de vista filosófico, sino, simplemente, señalar que responde a ciertas características conscientes que han sido concedidas a las formas en determinados puntos de la evolución. Según ese punto de vista, los caracteres no pertenecen a los organismos en cuanto tales, sino solamente a las relaciones del organismo con su medio. Son características de objetos en el medio propio del organismo. Los objetos son coloreados, olorosos, agradables o dolorosos, repugnantes o hermosos, en su relación con el organismo. He sugerido que, en el desarrollo de formas con medios que corresponden a ellas y que están regulados por las formas mismas, aparecen o surgen caracteres que dependen de esa relación entre la forma y su medio. En un sentido del término, tales caracteres constituyen el campo de la conciencia.

Ésta es una concepción que en oportunidades usamos sin ninguna vacilación. Cuando aparece una forma animal, ciertos objetos se convierten en alimentos; y reconocemos que dichos objetos se han convertido en alimentos debido a que el animal posee cierta clase de aparato digestivo. Hay determinados microorganismos peligrosos para los seres humanos, pero no lo serían si no hubiese individuos susceptibles al ataque de tales gérmenes. Constantemente nos referimos a ciertos objetos del medio como existentes en él debido a la relación entre la forma y el medio. Hay ciertos objetos que son hermosos, pero que no lo serían si no hubiese individuos que los apreciasen. La belleza surge en esa relación orgánica. En general, pues, reconocemos que existen en el mundo campos objetivos dependientes de la relación del medio con ciertas formas. Sugiero la extensión de tal reconocimiento hasta el campo de la conciencia. Sólo quiero señalar aquí que, con tal concepción, podemos aprehender lo que denominamos "conciencia", en cuanto tal. No tenemos que dotar a la forma de una conciencia con el aspecto de cierta sustancia espiritual, si utilizamos esas concepciones, y, como dije, las utilizamos cuando hablamos de que el alimento surge en el medio debido a la relación de un objeto con la forma. Del mismo modo podríamos hablar del color, el sonido, y así sucesivamente.

En ese caso, lo físico responde al carácter peculiar que el medio tiene para un organismo especial. Se remonta a la distinción que hemos antes establecido entre la persona en su carácter universal y en su carácter individual. La persona es universal, se identifica con

[22] [Véase *The Philosophy of the Present* y *The Philosophy of the Act*, para tal defensa.]

un "mí" universal. Nos colocamos en la actitud de todos, y lo que todos vemos es lo que se expresa en términos universales; pero cada uno tiene distinta sensibilidad, y un color es, para mí, distinto que para otro. Son diferencias debidas a caracteres peculiares del organismo, en contraposición a lo que responde a la universalidad.

Quiero mantenerme en el campo del análisis psicológico; pero me parece importante reconocer la posibilidad de tal tratamiento de la conciencia, debido a que nos lleva a un campo en que los psicólogos han estado trabajando. Es importante determinar si los caracteres experimentados son estados de conciencia, o si pertenecen al mundo que nos rodea. Si son estados de conciencia, resulta una distinta orientación que si los llamados "estados conscientes" son aceptados como los caracteres del mundo en su relación con el individuo. Lo único que pido es que empleemos esa concepción como la usamos para otros casos. Nos abre la puerta para un tratamiento de la persona consciente en términos de un conductismo que ha sido considerado inadecuado en ese punto. Evita, por ejemplo, la crítica hecha por los psicólogos de la configuración, de que los conductistas tienen que volver a recurrir a ciertos estados conscientes de los individuos.

El "yo" es importante, y lo he tratado, en la medida en que tiene relación con el campo definido de la psicología, sin proponerme considerar o defender las inferencias metafísicas que puedan estar involucradas. Esta limitación es justificada, porque el psicólogo no se propone obtener una metafísica en cuanto tal. Cuando trata con el mundo que le rodea, lo acepta tal como es. Por supuesto, esta actitud está taladrada de parte a parte por problemas metafísicos, pero el ángulo de enfoque es científicamente legítimo.

Más aún, lo que llamamos "imágenes mentales" (el último recurso de la conciencia como sustancia) puede existir en su relación con el organismo sin encontrarse alojado en una conciencia sustancial. La imagen mental es una imagen mnémica. Las imágenes que, como los símbolos, desempeñan un papel tan importante en el pensamiento, pertenecen al medio [23]. El pasaje que leemos está compuesto por imágenes mnémicas, y la gente que vemos en torno nuestro la vemos, muy principalmente, gracias a la ayuda de tales imágenes. Con suma frecuencia descubrimos que la cosa que vemos y que suponemos corresponde al carácter de un objeto, no existe; era una imagen. La imagen está presente en su relación con

23 [El Ensayo Suplementario I trata en más detalle el tópico de la imaginación.]



el individuo, que no sólo tiene órganos de los sentidos, sino, también, ciertas experiencias pasadas. Es el organismo que ha tenido tales experiencias el que posee esa imaginación. Al decir esto, estamos adoptando una actitud que empleamos constantemente cuando decimos que hemos leído alguna cosa; la imagen mnémica existe en su relación con cierto organismo poseedor de determinadas experiencias pasadas, de ciertos valores también definidamente presentes en relación con el medio especial tal como es recordado.

La conciencia, en cuanto tal, se refiere al mismo tiempo al organismo y a su medio, y no puede ser ubicada sencillamente en uno solo de los dos. Si aclaramos el campo de este modo, podemos, entonces, emplear un tratamiento conductista sin sufrir las dificultades mentales en que se encontró Watson cuando encaró las imágenes mentales. Él negó que existiese semejante cosa, y luego tuvo que admitirla, y después trató de reducirla al mínimo. Por supuesto, la misma dificultad reside en el trato con la experiencia considerada como estados de conciencia. Si reconocemos que esos caracteres de las cosas existen en relación con el organismo, entonces estamos en libertad para encarar el organismo desde el punto de vista del conductismo.

No considero que la conciencia tenga poder selectivo, en un sentido corriente de "selección". Lo que llamamos "conciencia" es no más que la relación entre el organismo y el medio en que se da la selección. La conciencia surge de la interrelación de la forma y el medio, e involucra a ambos. El hambre no crea el alimento, ni un objeto es un objeto alimenticio sin relación con el hambre. Cuando existe una relación entre forma y medio, entonces pueden aparecer objetos que de lo contrario no existirían; pero el animal no crea el alimento en el sentido de sacar un objeto de la nada. Antes bien, cuando la forma es puesta en tal relación con el medio, entonces surge el alimento. El trigo se convierte en alimento, así como el agua surge en la relación del hidrógeno y el oxígeno. No se trata simplemente de separar algo y tenerlo aislado (como parece sugerir el término "selección"), sino que en ese proceso aparece o surge algo que no existía antes. No hay en este punto de vista, digo, nada que nos impresione como involucrador de cierto tipo de magia, cuando nosotros lo tomamos como evolución de ciertos otros caracteres, y quiero insistir en que esta concepción abarca nada más que ese campo al que nos referimos llamándolo de la conciencia.

Por supuesto, cuando uno se remonta a la concepción de la conciencia que empleaban los primeros psicólogos y se considera que todo lo experimentado está alojado en la conciencia, es preciso crear

otro mundo exterior y decir que hay algo en él que corresponde a esas experiencias. Insisto en que es posible adoptar la visión conductista del mundo sin verse dificultado u obstaculizado por la concepción de la conciencia; por cierto que en ese punto de vista que se ha propuesto no están involucradas dificultades más serias que las que hay en la concepción de una conciencia como algo que surge en cierto punto de la historia de las formas físicas y corre paralelamente, en cierto modo, a los estados nerviosos específicos. Trate de expresarse esa concepción en una forma aplicable al trabajo del psicólogo, y se encontrará uno con toda clase de dificultades, mucho mayores que las que existen en los conceptos de emergencia y relatividad. Si uno está dispuesto a encarar el mundo desde el punto de vista de esas concepciones, entonces puede encarar la psicología desde el punto de vista del conductista.

La otra concepción que he presentado se refiere a la clase de inteligencia particular que asignamos al animal humano, la así llamada "inteligencia racional", o conciencia en otro sentido del término. Si la conciencia es una sustancia, puede decirse que esa conciencia es racional *per se;* y, simplemente por definición, es evitado el problema de la aparición de lo que llamamos racionalidad. He intentado llevar de vuelta la racionalidad hasta cierto tipo de conducta, el tipo de conducta en que el individuo se coloca en la actitud de todo el grupo al cual pertenece. Esto implica que todo el grupo está involucrado en alguna actividad organizada y que, en esa actividad organizada, la acción de uno provoca la acción de todos los otros. Lo que llamamos "razón" surge cuando uno de los organismos incorpora a su propia reacción la actitud de los otros organismos involucrados. Al organismo le resulta posible asumir de tal modo las actitudes del grupo involucradas en su propio acto, dentro del conjunto de ese proceso cooperativo. Cuando lo hace así, es lo que llamamos "un ser racional". Si su conducta tiene tal universalidad, tiene también necesidad, es decir, la clase de necesidad involucrada en el conjunto del acto —si uno actúa de un modo los otros deben actuar de otro modo. Ahora bien, si el individuo puede adoptar la actitud de los otros y controlar su acción por medio de tal actitud, y, al mismo tiempo, controlar la de los otros por medio de la suya propia, entonces tenemos lo que podemos denominar "racionalidad". La racionalidad es tan amplia como el grupo involucrado; y, naturalmente, ese grupo podría ser, funcionalmente, potencialmente, tan amplio como se quiera. Podría incluir a todos los seres que hablan un mismo idioma.



El lenguaje, como tal, es simplemente un proceso por medio del cual el individuo ocupado en actividades cooperativas puede aprehender la actitud de los otros involucrados en la misma actividad. Gracias al gesto, es decir, gracias a la parte de su acto que provoca la reacción de los otros, puede provocar en sí la actitud de éstos. El lenguaje, en cuanto una serie de símbolos significantes, es, simplemente, la serie de gestos que el organismo emplea para provocar la reacción de los otros. Primariamente, esos gestos no son sino partes del acto que estimulan naturalmente a los otros implicados en el proceso cooperativo a cumplir con sus tareas. La racionalidad, pues, puede ser definida en términos de tal conducta, si reconocemos que el gesto puede afectar al individuo del mismo modo que afecta a otros y así provocar la reacción que corresponde al otro. El espíritu o razón presupone organización social, y actividad cooperativa en esa organización social. El pensamiento es simplemente el razonamiento del individuo, una conversación entre lo que he llamado el "yo" y el "mí".

Al adoptar la actitud del grupo, uno se ha estimulado para reaccionar de cierto modo. Su reacción, el "yo", es la forma en que actúa. Si actúa en esa determinada forma, entonces, por así decirlo, presenta algo al grupo y lo cambia. Su gesto provoca entonces un gesto que será levemente distinto. La persona surge así en el desarrollo de la conducta de la forma social capaz de adoptar la actitud de los otros involucrados en la misma actividad cooperativa. La precondición de tal conducta es el desarrollo del sistema nervioso, que capacita al individuo para adoptar la actitud de los otros. Por supuesto, el individuo no podría adoptar la infinita cantidad de actitudes de los otros, incluso aunque existiesen todas las vías nerviosas, si no estuviese en ejecución una actividad social organizada tal, que la acción de uno puede reproducir la acción de una infinita cantidad de otros que hacen la misma cosa. Empero, dada tal actividad organizada, uno puede adoptar la actitud de cualquier integrante del grupo.

Tales son las dos concepciones de la conciencia que quería presentar, puesto que ellas, me parece, hacen posible un desarrollo del conductismo que vaya más allá de los límites a que ha sido llevado y lo convierten en un ángulo de enfoque excelente y sumamente adecuado en relación con los objetivos de la psicología social. Con esos conceptos clave, no es necesario recurrir a ciertos campos conscientes localizados dentro del individuo; se utiliza continuamente la relación de la conducta del individuo con el medio.

# ENSAYOS SUPLEMENTARIOS

## I

### LA FUNCIÓN DE LA IMAGINACIÓN EN LA CONDUCTA [1]

*a*) La conducta humana, como la conducta de las formas animales inferiores, surge de los impulsos. Un impulso es una tendencia congénita a reaccionar de un modo específico ante cierta clase de estímulos, en ciertas condiciones orgánicas. El hambre y la ira son ejemplos de tales impulsos. Es mejor denominarlos "impulsos", y no "instintos", porque están sometidos a amplias modificaciones en la historia de la vida de los individuos, y esas modificaciones son tanto más vastas que aquellas a que se ven sometidos los instintos de las formas animales inferiores, que el empleo del término "instinto" para describir la conducta de los individuos humanos adultos, normales, es gravemente inexacto.

Es importante subrayar la sensibilidad a los estímulos adecuados que provocan los impulsos. Esta sensibilidad se denomina, de otro modo, "carácter selectivo de la atención", y la atención, en su aspecto motor activo, apenas connota algo fuera de esa relación entre una tendencia preformada a actuar y el estímulo que pone en libertad al impulso. Es dudoso el que exista algo como la atención pasiva. Incluso la dependencia de la atención sensorial con respecto a la intensidad de los estímulos implica actitudes generales de fuga o protección, en las que intervienen tales estímulos o los estímulos de dolor que acompañan a una estimulación intensa. Cuando, gracias a la modificación surgida de la experiencia —por ejemplo, la indiferencia a los ruidos estrepitosos lograda por los obreros en las fábricas—, decae la reacción del individuo a dichos estímulos

[1] [Véase también "Image or Sensation", *Journal of Philosophy*, I (1904), págs. 604 y ss.]



intensos, por lo menos no resulta irrazonable suponer que la ausencia de la capacidad de sostener la llamada "atención pasiva" se debe a la disociación de dichos estímulos de las actitudes de evitación y fuga reflexivas.

Existe otro procedimiento gracias al cual el organismo selecciona los estímulos adecuados, cuando un impulso busca expresión. Ello se encuentra en la relación con la imaginación. Es, con mucha frecuencia, la imagen la que permite al individuo elegir el estímulo apropiado para el impulso que busca expresión. Esta imaginación depende de la experiencia pasada. Puede ser estudiada solamente en el hombre, puesto que la imagen, en cuanto estímulo o parte del estímulo, sólo puede ser identificada por el individuo, o gracias a la forma en que responde a ella en la conducta social. Pero en esta experiencia del individuo o de un grupo de individuos, el objeto al cual se refiere la imagen, en el mismo sentido en que un proceso sensorial se refiere a un objeto, puede ser identificado, ya sea como existente más allá del alcance inmediato de la experiencia sensorial o como habiendo existido en lo que se llama el "pasado". En otras palabras, la imagen nunca carece de una referencia a un objeto. Este hecho está corporizado en la afirmación de que toda nuestra imaginación surge de la experiencia previa. Así, cuando uno recuerda el rostro de alguien a quien ha conocido en el pasado, y lo identifica mediante su visión presente de dicho rostro, su actitud es idéntica a la de un hombre que identifica un objeto visto inciertamente a la distancia. La imagen es personal o psíquica sólo en la situación en que el proceso sensorial puede ser personal o psíquico. En esta situación, la readaptación del organismo individual y su medio está involucrada en la realización del proceso vital. La fase privada o psíquica de la experiencia es el contenido que no funciona como estímulo directo para la liberación del impulso. En la medida en que los contenidos de la experiencia pasada integran el estímulo, llenándolo y adaptándolo a las exigencias del acto, se convierten en parte del objeto, aunque el resultado de la reacción pueda llevarnos a reconocer que ella fracasó cuando nuestro juicio nos dice que lo que parecía duro o blando o cercano resulta ser completamente distinto. En este caso, describimos como privado o psíquico el contenido así valorado. Así, los contenidos que se refieren a objetos no presentes en el campo de la estimulación y que no integran el objeto —como, verbigracia, las imágenes de objetos distantes en el tiempo y en el espacio, que no son partes integrantes del medio físico, ya que se extienden más allá del alcance de la per-

cepción inmediata, ni del campo de la memoria que constituye el fondo de la persona en su estructura social— son psíquicos.

Esta definición de lo personal y psíquico está construída, por lo tanto, sobre una base enteramente distinta de la que identifica lo privado o psíquico con la experiencia del individuo, porque, en la medida en que el individuo es un objeto para sí en el mismo sentido en que los otros son objetos para él, sus experiencias no se hacen personales y psíquicas. Por el contrario, el individuo reconoce los caracteres comunes de todas ellas, e incluso lo que es conexo a la experiencia de un individuo en cuanto distinto de los otros es sentido como representante de una contribución que él hace a una experiencia común de todos. Así, lo que percibe un hombre solo, gracias a una visión más aguda, no sería considerado como de carácter psíquico. Lo personal y psíquico es esa experiencia que no llega al valor objetivo que pretende alcanzar. Hay, por supuesto, experiencias necesariamente limitadas a un individuo particular y que no pueden, en su carácter individual, ser compartidas por otros; verbigracia: las que surgen del propio organismo, y las experiencias afectivas —sentimientos—, que son vagas e imposibles de referir a un objeto y que no pueden ser convertidas en propiedad común de la comunidad a la cual uno pertenece (tales experiencias místicas son en parte responsables de la suposición de un ser espiritual —un dios— que puede penetrar en tales estados emocionales y abarcarlos). Pero esos estados tienen —o se supone que tienen— referencia objetiva. El dolor de muelas que sufre un hombre no es menos objetivo porque sea algo que no puede ser compartido, viniendo, como viene, de su propio organismo. Los talantes de una persona pueden tenderse impotentemente hacia algo que no puede ser alcanzado, dejándola apenas con los sentimientos y con una referencia que no ha sido satisfecha; pero, aun así, está involucrado algo que tiene realidad objetiva. Lo psíquico es lo que no logra llegar a su referencia y permanece, por lo tanto, en la experiencia del individuo. Incluso entonces invita a una reconstrucción e interpretación, y de ese modo puede descubrirse su carácter objetivo; pero, hasta que tal cosa se ha logrado, no tiene sede ninguna, salvo en la experiencia del individuo, ni descripción alguna, excepto en términos de su vida subjetiva. A esta esfera pertenecen las ilusiones, los errores de percepción, las emociones que representan valores frustrados, las observaciones que registran legítimas excepciones a leyes y significaciones aceptadas. Desde este punto de vista, la imagen, en la medida en que tiene referencia objetiva, no es privada ni psíquica.



Así, el amplio paisaje que se extiende más allá de nuestro horizonte visual, limitado quizá por árboles o edificios cercanos; el pasado inmediato que no ofrece ninguna duda —estas cosas surgen tan reales como los objetos de la percepción, tan reales como las distancias que median entre las casas vecinas o como la pulida y fría superficie de una mesa de mármol, o como la línea de la página impresa en que el ojo, en sus saltos aperceptivos, descansa apenas dos o tres veces. En todas estas experiencias están involucrados contenidos sensoriales que llamamos "imágenes" (porque los objetos a los que se refieren no constituyen la ocasión inmediata de su aparición) y que sólo se hacen personales o psíquicos debido a que su objetividad es puesta en duda del mismo modo en que pueden ser puestos en duda los contenidos sensoriales que responden a excitaciones inmediatas de órganos terminales. Así como la experiencia sensorial perceptual es una expresión de la adaptación del organismo a la estimulación de objetos temporal y espacialmente presentes, así las imágenes son adaptaciones del organismo a objetos que han estado presentes pero que ahora están espacial y temporalmente ausentes. Estos objetos pueden fundirse en percepciones inmediatas, proporcionan al organismo el beneficio de la experiencia pasada a fin de completar el objeto de la percepción; o bien pueden servir para extender el campo de la experiencia más allá del alcance de la percepción inmediata, en espacio, en tiempo o en ambos a la vez; o pueden aparecer sin tal referencia, aunque siempre implican una referencia posible, es decir, sostenemos que siempre podrían ser referidos a experiencias de las cuales surgieron, si pudiese ser desarrollado todo su contexto.

En este último caso, se habla de las imágenes como existentes en el espíritu. Es importante reconocer que la ubicación de la imaginación en el espíritu no se debe al material de ella, porque el mismo material integra nuestras percepciones y los objetos que están más allá de la percepción inmediata, que existen fuera de nuestros horizontes espaciales y temporales. Se debe, antes bien, al control ejercido sobre la aparición de la imaginación en los procesos mentales que comúnmente son denominados de "asociación", especialmente en el proceso de pensamiento en que readaptamos nuestras costumbres y reconstruimos nuestros objetos.

Las leyes de la asociación por lo general se aceptan ahora como simples procesos de reintegración, en los que la imaginación tiende a completarse en sus fases temporal, espacial o funcional (de similaridad). Se ha encontrado sumamente conveniente tratar a esas tendencias como expresiones de coordinaciones neurales. La asocia-

ción de ideas ha sido sustituída por asociaciones de elementos nerviosos. Así, la visión de un cuarto recuerda a un individuo a quien se ha visto en él. La zona del sistema nervioso central afectada en la ocasión del encuentro es parcialmente afectada por la visión de la habitación, en la segunda ocasión, y excitada por esa estimulación; y aparece la imagen de la persona. Como parte de un mecanismo, esto no es distinto de la percepción de la distancia o de la solidez que acompaña a nuestras experiencias visuales gracias a que la imagen de contactos pasados completa la experiencia visual inmediata, salvo que la imagen de la persona recordada no encaja en la experiencia visual como para convertirse en parte de la percepción. Esto ocurre en el caso de una alucinación, y sólo la tentativa para establecer contacto con la persona recordada demuestra que uno está encarando una imagen y no un hecho perceptual. En tal explicación de la asociación aún queda sin explicar el hecho de que aparezca una imagen antes que tantas otras que también formaron parte de la habitación. La explicación acostumbrada, extraída de la frecuencia y la vividez y el contraste, resulta inadecuada, y debemos recurrir a los impulsos que buscan expresión; en otras palabras: al interés, o, en otros términos aún, a la atención. La llamada "naturaleza selectiva" de la conciencia es tan necesaria para la explicación de la asociación como para la de la atención, y se muestra en nuestra sensibilidad a los estímulos que ponen en libertad impulsos que buscan expresión, cuando tales estímulos surgen de objetos del campo de percepción inmediato o de la imaginación. Los primeros responden a la adaptación del organismo a objetos presentes en el espacio y en el tiempo, los últimos a los que ya no están presentes pero se encuentran aún reflejados en la estructura nerviosa del organismo. La sensibilización del organismo rige para ambas clases de estimulación. La imaginación, así considerada, no existe en el espíritu, del mismo modo que no existen en él los objetos de la percepción sensorial externa. Constituye una parte del campo de estimulación hacia el cual nos sensibilizan nuestras actitudes o impulsos que buscan expresión. La imagen del estímulo que necesitamos es más vívida que otras. Sirve para organizar la actitud de percepción hacia el objeto que necesitamos reconocer; tal como lo expresa la frase de Herbart; "masa de apercepción". El contenido sensorial de la imaginación puede ser relativamente leve, tanto, que muchos psicólogos han afirmado que nuestro pensamiento carece de imágenes; pero, aunque la adaptación del organismo a la realización de la reacción involucrada en el acto puede ser la más fácilmente reconocida y, así,



esta parte de la imaginación puede ser reconocida como la más importante, no hay motivos para poner en duda la presencia del contenido sensorial que sirve de estimulación.

El papel dominante que la teoría de la asociación de ideas ha desempeñado en la explicación de la conducta, encuentra su fundamento en el control que ejerce la imaginación sobre el pensamiento. Al pensar nos indicamos a nosotros mismos imágenes que podemos emplear para reconstruir nuestro campo de percepciones, proceso que será tema del análisis siguiente. Aquí quiero señalar que la imaginación así controlada ha sido considerada como sometida a los mismos principios de reintegración que aquellos por medio de los cuales la incorporamos al proceso del pensamiento. Estos últimos principios son las significaciones de los gestos o signos vocales con lo que ellos significan. Hablamos de las palabras como asociadas a cosas, y transportamos esta relación a la conexión de las imágenes entre sí, conjuntamente con las reacciones que ellas ayudan a producir. El principio de la asociación de palabras y cosas es en gran medida el de la formación de hábitos. No tiene importancia en relación con la clase de hábito que se formará. No tiene relación con la estructura de la experiencia mediante la cual nos adaptamos a las condiciones cambiantes. El niño hace una costumbre de aplicar ciertos nombres a ciertas cosas. Esto no explica la relación de las cosas en la experiencia del niño o el tipo de sus reacciones a ella, pero eso es precisamente lo que supone el psicólogo. Un hábito fija cierta reacción, pero el carácter habitual de ésta no explica ni el comienzo de la reacción ni el ordenamiento del mundo dentro del cual tiene lugar la reacción. En esta definición preliminar del espíritu reconocemos, primero, contenidos que no son objetivos, es decir, que no intervienen en la constitución del mundo de percepciones inmediatas al cual reaccionamos —percepciones que son, entonces, denominadas "imágenes subjetivas"; y, segundo, el proceso de pensamiento y sus contenidos, que surgen mediante el proceso social de conversación, con la persona como otro, cuya función en la conducta tenemos que investigar más adelante. Es importante reconocer que la persona, como uno entre otros individuos, no es subjetiva ni lo son sus experiencias en cuanto tales. Esta afirmación es introducida para liberar a la imaginación de todo predicado incluyente de subjetividad. Ciertas imágenes existen como existen otros contenidos de percepción, y nuestra sensibilidad hacia ellas desempeña la misma función que nuestra sensibilidad a otras estimulaciones de percepción, a saber, la de seleccionar

y construir los objetos que proporcionarán expresión a los impulsos [MS].

*b*) De la imaginación, lo único que se puede decir es que no tiene su lugar entre nuestros estímulos distantes que erigen el mundo circundante que es la extensión de la zona manipulatoria. Probablemente sea legítima aquí la distinción de Hume, de vividez, aunque la mejor explicación se encontrará en su eficiencia para realizar la función de provocar el movimiento hacia el objeto distante y recibir la confirmación de la experiencia de contacto. Es cierto que los caracteres, en la experiencia de distancia, presumiblemente llegan desde la imaginación y provocan la reacción. Así, los contornos de un rostro familiar pueden ser completados por la imaginación y hacer que se aborde al individuo y se le estreche la mano, cosa que, en definitiva, nos da la seguridad de su existencia real en nuestra experiencia actual. Las alucinaciones y las ilusiones también provocan esas reacciones y conducen a resultados que corrigen la primera impresión. Si descubrimos que hemos saludado a un desconocido y no a un amigo, identificamos, quizá, la parte de la experiencia de distancia que era imaginación como distinta de lo que se llama "sensación". Hablamos de la imaginación como "psíquicamente presente". ¿Qué queremos decir con eso? La respuesta más sencilla sería que la imaginación es la experiencia del organismo individual, esto es, del evento percipiente en la perspectiva. Si con esto queremos significar que existe en el sistema nervioso central una experiencia que es la condición para el surgimiento de la imaginación, la definición tiene cierto significado. Pero se confiesa que la perturbación ocurrida en el sistema nervioso central no es lo que denominamos "imaginación", a menos de que ubiquemos algún contenido psíquico interior en las moléculas del cerebro, y entonces no estaremos hablando del sistema nervioso central que es un posible objeto en el campo [de la percepción].

Naturalmente, la imaginación no se limita a la memoria. Sea lo que fuere lo que se diga en cuanto a su origen en la experiencia pasada, su referencia al futuro es tan legítima como al pasado. En verdad, es correcto decir que sólo se refiere al pasado en la medida en que tiene alguna referencia futura en algún sentido real. Puede estar presente sin ninguna referencia inmediata al futuro o al pasado. Puede que estemos completamente imposibilitados para ubicar la imagen. La localización de la imaginación en un campo psíquico implica a la persona en cuanto existente, y tal localización no puede ser explicada mediante una teoría que pretenda demostrar cómo surge



la persona en un tipo de experiencia dentro de la cual la imaginación se supone como antecedente a la persona. Aquí tenemos que volver nuevamente a la vividez como motivo de que el organismo no reaccione a ella como lo hace hacia el estímulo distante al cual no llamamos imaginación. Quizás existe algún otro carácter que no está expresado en el término "vividez". Pero es evidente que, si la imaginación tuviese la cualidad que pertenece a la denominada "experiencia sensorial", reaccionaríamos a ella, y su ingreso en la experiencia sensorial, como se ha advertido más arriba, indica que no es excluída por su calidad. En nuestra propia experiencia, más complicada, el factor fiscalizador parece ser su fracaso en encajar adecuadamente en el complejo del medio como textura continua. Cuando logra penetrar de tal modo, como elemento de completación o alucinación, no se produce vacilación por parte del organismo en lo referente a reaccionar a él como estímulo sensorial, y existe en el mismo sentido en que existen los estímulos normales, es decir: el individuo actúa para lograr o evitar los contactos que las imágenes implican. El responsable de su exclusión es, pues, su fracaso en convertirse en parte del medio de distancia. Ya he señalado repetidamente que no es la imagen de dureza lo que constituye el material de lo que vemos. Aquí, una vez más, la actitud funcional del organismo en el empleo de la resistencia por la cual es responsable el estímulo de distancia, es la que constituye el material del objeto distante, y la imagen no provoca esa actitud. La imaginación tiene que ser aceptada como existente, pero no como parte integrante del campo al cual reaccionamos en el sentido en que reaccionamos a los estímulos de distancia de la experiencia sensorial, y el motivo inmediato de no reaccionar de tal manera parece residir en el fracaso de la imaginación en cuanto es indistinguible. El conocimiento que obtenemos de su carácter proviene de la evidencia de que sus contenidos han existido siempre en experiencias anteriores y del papel que el sistema nervioso central parece desempeñar en su aparición. Pero el papel desempeñado por el sistema nervioso central es, principalmente, inferencia de la función que la memoria y la expectación tienen en la experiencia. El presente incluye lo que desaparece y lo que surge. Nuestra acción nos lleva hacia lo que surge, y lo que desaparece proporciona las condiciones para tal acción. Entonces aparece la imaginación para reforzar ambos trechos. Miramos hacia atrás y hacia adelante, y suspiramos por lo que ya no es. Este proceso de reforzamiento está ya en función en la construcción del presente, en la

medida en que el organismo dota a su campo de existencia presente [MS].

c) La imaginación es una experiencia que tiene lugar dentro del individuo, estando, por su naturaleza, divorciada de los objetos que le asignarían un lugar en el mundo de las percepciones; pero tiene referencia representacional con respecto a tales objetos. Esta referencia representacional se descubre en la relación entre las actitudes que responden a los símbolos de completación del acto y los distintos estímulos que inician los actos. El hecho de poner estas distintas actitudes en relación armoniosa se lleva a cabo mediante la reorganización de los contenidos de los estímulos. En esta reorganización entran las llamadas "imágenes" de la completación del acto. El contenido de esta imaginación es variado. Puede ser de visión y contacto o de los otros sentidos. Sirve de prueba preliminar del éxito del objeto reorganizado. Otra imaginación es localizada en el comienzo del acto, como en el caso de una imagen mnémica de un amigo ausente, que inicia un acto de encontrarse con él en un lugar convenido, representando el mismo papel que representan los objetos y sus características. No debe ser distinguida, pues, por su función.

Lo que la caracteriza es su aparición en ausencia de los objetos a que se refiere. Su reconocida dependencia de la experiencia pasada, es decir, su relación con los objetos que se encontraban presentes, elimina en cierto sentido esa diferencia; pero destaca la naturaleza de la imagen como presencia continuada del contenido de un objeto que no está ya presente. Evidentemente, corresponde a esa fase del objeto que depende del individuo y en la situación en que aparece el objeto [MS].

## II

## El individuo biológico

La distinción de mayor importancia entre los tipos de comportamiento en la conducta humana es la que existe entre lo que llamaré el comportamiento del "individuo biológico" y la conducta del "individuo socialmente consciente de sí". La distinción responde aproximadamente a la establecida entre la conducta que no implica razonamiento consciente y la que sí lo involucra, entre la conducta de los más inteligentes animales inferiores y la del hombre. En tanto que esos tipos de conducta pueden ser claramente distinguidos entre sí en la conducta humana, no se encuentran en planos separados, sino que se unen y se separan continuamente y constituyen, en la mayoría de las condiciones, una experiencia que no parece estar dividida por ninguna línea de clivaje. La habilidad con que uno juegue velozmente al tenis y aquella con que planea una casa o una empresa comercial parecen pertenecer al equipo orgánico del mismo individuo, vivir en el mismo mundo y estar sometidas a la misma fiscalización racional. Porque el jugador de tenis critica su propio juego en ocasiones y aprende a colocar la pelota en forma distinta contra distintos rivales; en tanto que, en las tareas más complicadas de la planificación, depende confiadamente de su conocimiento de la situación y los hombres. Y, sin embargo, la distinción tiene profunda y real importancia, porque señala la existente entre nuestra herencia biológica proveniente de la vida inferior y la peculiar fiscalización que el animal social humano ejerce sobre su medio y sobre sí mismo.

Sería un error suponer que el hombre es un individuo biológico más una razón, si con tal definición queremos significar que lleva dos vidas separadas, una de impulso o instinto y la otra de razón, especialmente si suponemos que la fiscalización ejercida por la razón se lleva a cabo por medio de ideas consideradas como contenidos men

tales que no surgen dentro de la vida impulsiva ni constituyen una parte real de ésta. Por el contrario, la tendencia de la psicología moderna ha obrado en dirección a un intento para incorporar la voluntad y la razón a la vida impulsiva. El intento puede no haber sido exitoso, pero ha sido imposible evitar la tentativa de poner la razón dentro de la esfera de la evolución; y si esta empresa consigue triunfar, la conducta racional debe surgir de la conducta impulsiva. Yo trataré de demostrar que dicha evolución tiene lugar en la conducta social del animal humano. Por otra parte, es cierto que la conducta racional aparece donde la conducta impulsiva se derrumba. Cuando el acto no logra realizar su función, cuando el esfuerzo impulsivo para conseguir alimentos no los consigue —y, más especialmente, cuando los impulsos en conflicto se anulan e inhiben entre sí—, puede aparecer el razonamiento con un nuevo procedimiento que no se encuentra a disposición del individuo biológico. El resultado característico del proceso de razonamiento consiste en que el individuo obtiene una distinta serie de objetos a los cuales reaccionar, un distinto campo de estimulación. El individuo que se encontraba dividido en sí mismo, vuelve a unirse en su reacción. Empero, en la medida en que reaccionamos directamente hacia las cosas que nos rodean, sin necesidad de encontrar objetos distintos de los que responden a nuestra visión, audición y contacto inmediatos, en esa medida actuamos impulsivamente; y, en consecuencia, actuamos como individuos biológicos, como individuos compuestos de impulsos que nos sensibilizan hacia los estímulos, como individuos que reaccionan directamente a esa estimulación.

¿Cuáles son los grandes grupos de impulsos que constituyen a ese individuo biológico? La respuesta, a los fines de este análisis, no tiene que ser más que una respuesta a grandes rasgos. Están, en primer lugar, las adaptaciones por medio de las cuales el individuo mantiene su posición y su equilibrio durante el movimiento o el descanso; 2) la organización de las reacciones hacia los objetos distantes, que produce el movimiento hacia ellos o el alejamiento con respecto a ellos; 3) la adaptación de las superficies del cuerpo a los contactos con los objetos que hemos alcanzado por medio del movimiento, y, especialmente, las manipulaciones de dichos objetos por la mano; 4) el ataque contra las formas hostiles, de presa, y la defensa con respecto a ellas, ataque y defensa que implican una organización especializada de los impulsos generales que se acaban de describir; 5) la huída ante los objetos peligrosos; 6) los movimientos de alejamiento o aproximación en relación con los individuos del sexo opuesto, y el proceso sexual; 7) la obtención e ingestión de alimentos; 8) la alimentación y el cuidado de las formas infantiles, y el amamantamiento y la adaptación del cuerpo del niño al cuidado paternal; 9) la evitación del calor, el frío y el peligro, y los relajamientos del descanso y el sueño; y 10) la construcción de distintas clases de habitaciones, para servir a los fines de la protección y del cuidado paternal.



Si bien esto es un catálogo toscamente esbozado de impulsos humanos primitivos, los abarca a todos, porque no existe reacción primitiva alguna que no pueda encontrarse en la lista o que no constituya una posible combinación de ellas, si exceptuamos el discutible campo del instinto gregario. En último análisis, parece existir dos factores en éste, así llamado, "instinto"; el primero, una tendencia del miembro del grupo que forma el rebaño a moverse en la misma dirección y a la misma velocidad que los otros miembros del grupo; y el segundo, una mayor normalidad y menor excitabilidad en la realización de todos los procesos vitales en el grupo que fuera de él. Esto último es, evidentemente, un factor sumamente compuesto y parece indicar una sensibilidad a los estímulos de retirada y fuga en ausencia del grupo. Me he referido a esto, especialmente debido a que la vaguedad y falta de definición de este grupo de impulsos han hecho que muchos emplearan ese instinto para explicar fenómenos de la conducta social que residen en un plano enteramente distinto de la conducta.

Es costumbre hablar de los instintos del individuo humano considerándolos sometidos a una modificación casi infinita, difiriendo en ello de los instintos de las formas animales inferiores. Los instintos, en este último sentido, apenas pueden ser identificados en el hombre, con la excepción del de la lactancia y, quizás, algunas de las reacciones inmediatas de ira que exhiben los niños muy pequeños, conjuntamente con algunos otros muy poco desarrollados para merecer esa calificación. La vida del niño en la sociedad humana somete a esos y a todos los impulsos de que está dotada la naturaleza humana a una presión que los lleva más allá de toda posible comparación con los instintos animales, aun cuando hemos descubierto que los instintos, en los animales inferiores, están sometidos a cambios graduales debido a una larga y continuada experiencia en materia de condiciones cambiantes. Por supuesto, tal presión es posible sólo debido al carácter racional, que encuentra su explicación, si no me equivoco, en la conducta social que el niño está en condiciones de adoptar.

Este material instintivo o impulsivo de los animales inferiores, está altamente organizado. Representa la adaptación del animal a un mundo sumamente definido y restringido. Los estímulos a los cuales el animal es sensible, y que residen en su lugar de habitación, constituyen ese mundo y responden a las posibles reacciones del animal. Ambos encajan entre sí y se determinan mutuamente, porque es el instinto que busca expresión el que determina la sensibilidad del animal al estímulo, y es la presencia del estímulo la que pone en libertad al instinto. La organización representa, no sólo el equilibrio de la actitud y el ritmo del movimiento, sino también la sucesión de los actos uno detrás del otro, toda la estructura unificada de la vida de la forma y de la especie. En ninguna comunidad humana conocida, incluso del tipo más primitivo, encontramos semejante mundo unificado ni tal individuo unificado. En el mundo humano existe un pasado y un futuro incierto, un futuro que puede ser influído por la conducta de los individuos del grupo. El individuo se proyecta en varias posiciones posibles, y, mediante instrumentos y actitudes sociales trata de hacer existir una situación distinta, una situación que dé expresión a los diferentes impulsos.

Desde el punto de vista de la conducta instintiva en los animales inferiores, o de la reacción humana inmediata al mundo de las percepciones (en otras palabras, desde el punto de vista de la relación ininterrumpida entre los impulsos y los objetos que les dan expresión), el pasado y el futuro no existen; y, sin embargo, están representados en la situación. Están representados por la capacidad de adaptación mediante la selección de ciertos elementos, tanto en la estimulación sensoria directa, por medio de la excitación de los órganos terminales, como en la imaginación. Lo que representa el pasado y lo que representa el futuro no es distinguible como contenido. El sustituto del futuro es la fiscalización que el cambiante campo de la experiencia, durante el acto, ejerce sobre su ejecución.

El flujo de la experiencia no está diferenciado en un pasado y un futuro en contraste con un ahora inmediato, hasta que la reflexión afecta cierta parte de la experiencia por medio de tales caracteres, por medio de la perfección de adaptación por una parte y la variable fiscalización por la otra. El individuo biológico vive en un ahora indiferenciado; el individuo social reflexivo incorpora eso a un flujo de la experiencia dentro del cual hay un pasado fijo y un futuro más o menos incierto. El ahora de la experiencia está representado primariamente por el grupo de impulsos cuya lista se dió más arriba, nuestra adaptación heredada con respecto a un mundo físico y social



continuamente reconstituído por procesos sociales reflexivos; pero esta reconstitución tiene lugar mediante el análisis y la selección en el campo de la estimulación, no por medio de la dirección y recombinación inmediatas de los impulsos. La fiscalización ejercida sobre los impulsos se hace siempre gracias a la selección de las estimulaciones condicionadas por la influencia sensibilizante de varios otros impulsos que buscan expresión. La condición de inmediato del ahora no se pierde nunca, y el individuo biológico representa la realidad indiscutida en los espíritus de pasados construídos y futuros proyectados en distinta manera. La tarea de la reflexión científica ha sido la de aislar algunas de esas adaptaciones fijas (en términos de nuestras posturas equilibradas, de nuestros movimientos hacia objetos, de nuestros contactos con objetos y manipulaciones de ellos) en la forma de un mundo físico que responde al individuo biológico y a su intrincado sistema nervioso.

El mundo físico, que ha surgido así en la experiencia, responde no sólo a nuestras posturas y movimientos con referencia a objetos distantes y a nuestras manipulaciones de dichos objetos, sino también al mecanismo biológico, especialmente a sus complejas coordinaciones nerviosas gracias a las cuales son llevadas a cabo esas reacciones. Como es en este mundo físico donde alcanzamos nuestras más perfectas fiscalizaciones, la tendencia a colocar al individuo, en cuanto mecanismo, en tal mundo físico, es muy fuerte. En la medida en que nos presentemos como mecanismos biológicos estaremos en mejores condiciones de fiscalizar un campo correspondientemente mayor de condiciones que determinan la conducta. Por otra parte, esta explicación en términos mecánicos hace abstracción de todos los propósitos y todos los fines de la conducta. Si éstos aparecen en la explicación del individuo, tienen que ser ubicados en el espíritu, como una expresión del individuo, ubicados, en otras palabras, en un mundo de personas, es decir, en un mundo social. No quiero tocar los sutiles problemas involucrados en estas distinciones, los problemas del mecanismo y la teleología, del cuerpo y el espíritu, el problema psicológico del paralelismo o interacción. Deseo, simplemente, indicar el motivo lógico que transporta la definición mecánica de la conducta al mundo físico, y las definiciones de fines y propósitos al mundo mental, tal como estos términos son usados generalmente. Si bien estos dos énfasis que han sido reconocidos más arriba, en la distinción entre pasado y futuro, son de importancia capital, es necesario subrayar el regreso que el método científico moderno (y esto no es más que una forma complicada de

reflexión) lleva a cabo inevitablemente hacia la experiencia inmediata, simple, en el empleo del experimento como prueba de realidad. La ciencia moderna pone, en definitiva, sus hipótesis más abstractas y sutiles en el campo del "ahora" para evidenciar su exactitud y su veracidad.

Esa experiencia inmediata que es la realidad, y que es la prueba final de la realidad de las hipótesis científicas, así como la prueba de la veracidad de todas nuestras ideas y suposiciones, es la experiencia de lo que he llamado el "individuo biológico". El término se refiere al individuo en una actitud y un momento en que los impulsos mantienen una relación ininterrumpida con los objetos que lo rodean. El registro final del fiel de una balanza, de la coincidencia de una estrella con el retículo de un telescopio, de la presencia de un individuo en un cuarto, de la consumación real de un trato comercial, estos sucesos que pueden confirmar cualquier hipótesis no están en sí mismos sujetos a análisis. Lo que se busca es la coincidencia de un resultado previsto con el acontecimiento real. Lo he denominado "biológico" porque el término pone énfasis en la realidad viviente, que puede ser distinguida de la reflexión. Una reflexión posterior vuelve sobre él y trata de presentar la interrelación completa entre el mundo y el individuo en términos de estímulos físicos y mecanismo biológico; la experiencia real no ocurrió de ese modo, sino en la forma de una realidad simple [MS].

## III

### La persona y el proceso de reflexión

El proceso de reflexión surge en la conducta social. Este proceso debe ser primeramente explicado en su más sencilla aparición. Implica, como ya he dicho, cierta derrota del acto, especialmente una derrota debida a impulsos mutuamente inhibitorios. El impulso hacia los alimentos o el agua es contenido por un impulso a detenerse o retirarse ante la evidencia de peligro o de un cartel que prohibe la entrada. En esas condiciones, la actitud del animal inferior al hombre es de avanzar y retroceder, un proceso que por sí mismo puede llevar a alguna solución sin reflexión. Así el gato, en la caja de prueba, gracias a continuos movimientos erráticos encuentra finalmente el muelle que lo pone en libertad; pero la solución de tal modo encontrada no es una solución reflexiva, aunque la continua repetición pueda estampar a la postre esa repetición, de modo que el gato del experimento soltará en el acto el muelle, en cuanto se le ponga otra vez en la caja de prueba. Una grandísima parte de la habilidad humana adquirida para los juegos, para la ejecución de instrumentos musicales o para lograr, en general, adaptaciones musculares a nuevas situaciones, es lograda por este procedimiento de ensayo y error.

En este proceso, uno tras otro de los impulsos cobra predominio, logrando expresión hasta el punto en que es definitivamente contenido por el impulso o impulsos opuestos. Así, un perro que se acerca a un desconocido que le ofrece carne puede llegar casi junto a él, y luego, bajo la suma de los estímulos presentados por la condición de desconocido del hombre, salir corriendo súbitamente, ladrando y gruñendo. Tal vaivén entre impulsos opuestos puede continuar durante cierto tiempo, hasta que, después de agotarse mutuamente, dejen la puerta abierta para otros impulsos y sus respectivos estímulos, completamente fuera del campo del momento.

O bien, esa retirada y aproximación pueden poner en juego otros caracteres de los objetos, despertando otros impulsos que resuelvan el problema. Una aproximación mayor al desconocido puede revelar un olor familiar y eliminar el estímulo que ha desencadenado el impulso de huída y hostilidad. En el otro ejemplo citado —el del gato en la caja— un acto impulsivo tras otro lleva finalmente, por casualidad, a acertar con el muelle. El torpe, chapucero, vacilante juego del principiante en un partido de tenis o en la ejecución del violín es un ejemplo de lo mismo en la conducta humana; y aquí estamos en condiciones de citar al jugador mismo, quien dice que aprende sin saber cómo. Descubre que aparece ante él una situación nueva, que no ha reconocido en el pasado. La posición de su contrincante y el ángulo de la pelota que llega se tornan de pronto importantes para él. Estas situaciones objetivas no habían existido para él en el pasado. No las construyó ninguna teoría. Existen, simplemente, en tanto que en el pasado no habían existido en su experiencia; y la introspección demuestra que las reconoce por una disposición a una nueva clase de reacción. Su atención es atraída hacia esas reacciones por sus propias actitudes motrices. Está obteniendo lo que él llama "forma". En rigor, la "forma" es una sensación de esas actitudes motrices por medio de las cuales nos sensibilizamos a los estímulos provocadores de las reacciones que buscan expresión. El todo es un proceso irreflexivo en el que los impulsos y sus correspondientes objetos están o no están presentes. La reorganización del campo objetivo y de los impulsos en conflicto tiene lugar en la experiencia. Cuando ha tenido lugar, se registra en nuevos objetos y nuevas actitudes, y por el momento podemos dejar de lado la forma en que se lleva a cabo la reorganización. Las explicaciones corrientes en términos de ensayo y error, de incorporación de reacciones exitosas y eliminación de reacciones inútiles, y el poder selectivo del placer que se siente con el éxito y del dolor que se experimenta con el fracaso, no han resultado satisfactorias, pero los procesos están fuera del campo de la reflexión y por el momento no tenemos que detenernos en ellos.

Como un ejemplo de reflexión simple podemos tomar la apertura de una gaveta que se niega a ceder ante repetidos tirones de energía cada vez mayor. En lugar de entregar la propia persona al esfuerzo de gastar todas las energías, hasta llegar incluso a arrancar las manijas, el individuo pone en funcionamiento su inteligencia, ubicando, en lo posible, la resistencia, identificando un pequeño movimiento de este lado o del otro y usando la fuerza



en el punto en que la resistencia es mayor, o prestando atención a la imaginación del contenido de la gaveta y sacando el cajón de arriba a fin de poder eliminar el obstáculo que ha derrotado sus esfuerzos. En este procedimiento, la diferencia notable con respecto al método irreflexivo que acabamos de considerar se encuentra en el análisis del objeto. La gaveta ha dejado de ser, por el momento, un algo cualquiera del cual puede tirarse. Es una cosa de madera con distintas partes, algunas de las cuales pueden haberse hinchado más que las otras. Es, también, un receptáculo atestado de objetos que pueden haberse proyectado contra el marco que los contiene. Este análisis, empero, no nos saca del campo de los impulsos. El hombre trabaja con las dos manos. Una sensación de mayor resistencia de un lado que del otro le lleva a efectuar esfuerzos superiores donde la resistencia es más grande. La imaginación de los contenidos de la gaveta responde a una tendencia a apartar el molesto obstáculo. El mecanismo de la percepción corriente, en el que la tendencia de la persona a actuar la lleva a advertir los objetos que darán libre juego a las tendencias, es absolutamente competente para encarar el problema, siempre que pueda lograr un campo de conducta dentro del cual las partes del objeto unitario respondan a las partes de la reacción organizada. Tal campo no es el de la acción manifiesta, porque las diferentes sugestiones aparecen como hipótesis en conflicto en cuanto al mejor plan de ataque y tienen que ser relacionadas entre sí a fin de constituirse en una especie de partes de un nuevo todo.

La simple inhibición de los impulsos en conflicto no proporciona tal campo. Esto puede dejarnos con objetos que, simplemente, se niegan los unos a los otros —una gaveta que no es una gaveta, puesto que no puede ser abierta; un individuo que es al mismo tiempo un amigo y un enemigo o una carretera que está cerrada para el tránsito; y lo más probable es que nos rindamos ante lo inevitable, en tanto que la atención se desplaza hacia otros campos de acción. Tampoco estamos en libertad para predicar un espíritu, una sede para la reflexión —un espíritu que está presente en cierta etapa de la evolución, un don interno concedido por el cielo, listo para equipar al hombre con una nueva técnica de vida. Nuestra tarea es la de descubrir el desarrollo del espíritu dentro de la conducta que no incorporó a sí ningún pensamiento y perteneció por completo a un mundo de cosas inmediatas e inmediatas reacciones a cosas. Si ha de ser una evolución dentro de la conducta, tiene que ser explicable de la manera como hemos concebido que tiene lugar la conducta en

las formas vivas, o sea que cada paso del proceso tiene que ser un acto en el que un impulso encuentre expresión gracias a un objeto de un campo de percepción. Puede que sea necesario formular una vez más una advertencia contra la fácil suposición de que las experiencias que se originan por debajo de la piel constituyen un mundo interior, dentro del cual, en alguna forma oscura, puede surgir la reflexión, y contra la suposición de que el cuerpo del individuo, en cuanto objeto de percepción, proporciona un centro al cual pueden unirse las experiencias, creando de tal modo un campo privado y psíquico que tiene en sí el germen de la representación y, por lo tanto, el de la reflexión. Ni un cólico ni un dedo magullado en el pie pueden dar nacimiento a reflexiones, y los placeres o dolores, las emociones o los talantes, no constituyen contenidos psíquicos, inevitablemente referidos a una persona, formando de ese modo un mundo interno dentro del cual puede surgir el pensamiento autóctono. La reflexión, tal como aparece en el ejemplo citado arriba, involucra por lo menos dos actitudes: una, indicando una característica nueva del objeto, que hace surgir impulsos en conflicto (análisis); la otra, la organización de la reacción hacia el objeto así percibido, de tal modo, que uno se indique a sí mismo la reacción como podría indicársela a otro (representación). Las actividades directas de las cuales nace el pensamiento son actos sociales, y, presumiblemente, encuentran su primera expresión en las reacciones sociales primitivas. Será mejor, pues, considerar primeramente las formas más simples de la conducta social, y volver a la reflexión cuando descubramos si tal conducta proporciona un campo y un método para la reflexión.

La conducta social de cualquier individuo puede ser definida como la que surge de impulsos cuyos estímulos específicos se encuentran en otros individuos pertenecientes al mismo grupo biológico. Estos estímulos pueden atacar cualquiera de los órganos de los sentidos, pero existe una clase de dichos estímulos que es preciso notar y subrayar especialmente. Se trata de las actitudes motrices y de los primeros estados de los movimientos de otros individuos, que gobiernan las reacciones del individuo en cuestión. En su mayor parte han sido descuidados por la psicología comparada; o, cuando se los analizó, como lo hicieron Darwin, Piderit y Wundt, fueron tratados como afectando a otros individuos, no directamente, sino mediante su expresión de una emoción, una intención o una idea; es decir, no fueron reconocidos como estímulos específicos, sino como estímulos secundarios y derivados. Pero cualquiera que estudie lo



que puede ser llamado "la conversación de actitudes" de los perros preparándose para una riña, o las adaptaciones de los niños y sus madres, o los movimientos de los animales en el rebaño, reconocerá que los comienzos de los actos sociales provocan reacciones instintivas o impulsivas, tan inmediatamente como lo hacen las formas animales, los olores, los contactos o los gritos. Wundt ha hecho un gran servicio al ubicar esos estímulos bajo el término general de gestos, colocando así en esa clase, como gestos vocales, los sonidos emitidos que se desarrollan en el hombre, como habla articulada significante. Debería todavía hacerse otro comentario con respecto a la concepción de la conducta social. No debe limitarse a las reacciones mutuas de los individuos cuya conducta acepta, conserva y sirve a los otros. Debe incluir también a los animales enemigos. Para los fines de la conducta social, el tigre forma parte de la sociedad de la selva al igual que el búfalo o el ciervo. En el desarrollo del grupo más estrechamente concebido, los instintos o impulsos de hostilidad y huída, juntamente con los gestos que representan sus primeras etapas, desempeñan importantísimos papeles, no sólo en la protección de las formas que se respaldan las unas en las otras, sino también en la conducta recíproca de dichas formas. Tampoco es erróneo señalar que en la evolución de las formas animales dentro del proceso vital, el cazador y el cazado, el que come y el que es comido, están tan estrechamente entrelazados como la madre y el niño o los individuos de los dos sexos.

Entre las formas inferiores, la conducta social está involucrada en los instintos de ataque y fuga, de paternidad y filial, en los de los animales agrupados en rebaño (aunque éstos son un tanto vagos en sus perfiles) y, probablemente, en la construcción de los refugios. En todos esos procesos las formas mismas, sus movimientos, especialmente las primeras etapas de tales movimientos —porque, en la adaptación a la acción de otro animal, es de máxima importancia la indicación de la reacción inminente—, y los sonidos que ellas emiten sirven de estímulos específicos para los impulsos sociales. Las reacciones son tan inmediatas y objetivas en su carácter, como las reacciones a los estímulos físicos no sociales. Por compleja e intrincada que esta conducta pueda resultar, como en la vida de la abeja o de la hormiga, o en la construcción de refugios como los del castor, los competentes observadores de la vida animal no han encontrado ninguna prueba convincente de que un animal proporcione a otro una indicación de un objeto o acción registrados en lo que hemos denominado "espíritu"; en otras palabras, no hay evidencia

de que una forma pueda proporcionar información a otra forma por medio de gestos significantes. El animal que reacciona directamente a los objetos externos, y, presumiblemente, también a la imaginación, no tiene pasado ni futuro, no tiene una persona como objeto —en una palabra: no tiene un espíritu como el que se ha descrito más arriba, no es capaz de reflexión ni de "conducta racional", tal como se emplea corrientemente el término.

Entre las aves encontramos un curioso fenómeno. Las aves hacen una extensa utilización del gesto vocal en su conducta sexual y paternal. El gesto vocal tiene, en grado especial, el carácter de afectar posiblemente al animal que lo emplea, tal como afecta a la otra forma. Por supuesto, no se sigue de ello que este efecto se realice; el que se realice o no, depende de la presencia de impulsos que necesitan del estímulo para ser puestos en libertad. En la vida social común de los animales, el impulso de una forma no consistiría en hacer lo que se estimula a hacer a la otra forma, de modo que aun cuando el estímulo fuese de tal carácter que afectara al órgano sensorial del individuo como afecta al otro, ese estímulo, normalmente, no tendría efecto directo sobre su conducta. Existe, empero, cierta evidencia de que ello ocurre en el caso de los pájaros. Resulta difícil creer que el pájaro no se estimule a sí mismo a cantar por medio de sus propias notas.

Si un pájaro *a*, por medio de sus notas, provoca una reacción en un pájaro *b*, y el pájaro *b* no sólo responde con una nota que provoca una reacción en el pájaro *a*, sino que, además, tiene en su organismo una actitud que encuentra expresión en la misma nota que ha emitido el pájaro *a*, el pájaro *b* se habrá estimulado a sí mismo para emitir idéntica nota que ha provocado en el pájaro *a*. Esto implica actitudes semejantes buscando expresión en los dos pájaros, y notas similares expresando tales actitudes. Si tal fuera el caso y un pájaro cantara con frecuencia al alcance del oído del otro, podrían resultar de ello notas comunes y canciones comunes. Es importante reconocer que tal proceso no es lo que corrientemente se denomina "imitación". El pájaro *b* no encuentra en la nota del pájaro *a* un estímulo para emitir la misma nota. Por el contrario, aquí la suposición es que su réplica al pájaro *a* le estimula a emitir la misma nota que emitió éste. Hay poca o ninguna evidencia de que alguna fase de la conducta de un animal constituya un estímulo directo para que otro actúe del mismo modo. Un animal que se estimula a sí mismo para la misma expresión que la que provoca en el otro, no está imitando, por lo menos en ese sentido, aunque esto explica gran parte de lo que pasa por tal imitación. Ello sólo podría tener lugar en las condiciones que he subrayado: que el estímulo actuase sobre el animal del mismo modo en que actúa sobre el otro animal, y esta condición prevalece en el caso del gesto vocal. Ciertos pájaros, como el sinsonte, reproducen de tal modo las notas coherentes de otros pájaros; y un gorrión colocado en la jaula de un canario puede reproducir el canto de éste. El ejemplo de esta reproducción del gesto vocal son las proezas de los pájaros parlantes, con las cuales estamos sumamente familiarizados. En estos casos, la combinación de los elementos fonéticos, que nosotros llamamos palabras, es reproducida por las aves, así como el gorrión reproduce el canto del canario. Se trata de un proceso interesante, por la claridad que puede arrojar sobre el aprendizaje, por parte del niño, del idioma que escucha en su medio. Subraya la importancia del gesto vocal en cuanto posible estimulante del individuo para que reaccione a sí mismo. Si bien es esencial reconocer que la reacción del animal a su propia estimulación puede tener lugar sólo cuando existen impulsos que buscan expresión y que esa estimulación pone en libertad, se encontrará que es enorme la importancia del gesto vocal en cuanto acto social que es dirigido hacia el individuo mismo, así como hacia otros individuos.



Aquí, en el campo de la conducta, llegamos a una situación en que el individuo puede afectarse a sí propio como afecta a otros individuos, y, en consecuencia, puede responder a esa estimulación como respondería a la estimulación de otros individuos. En otras palabras, surge aquí una situación en la que el individuo puede convertirse en un objeto en su propio campo de conducta. Esto satisfaría la primera condición para la aparición del espíritu. Pero esa reacción no tiene lugar, a menos de que existan reacciones que respondan a esas autoestimulaciones y que refuercen y hagan progresar la conducta del individuo. En la medida en que los gestos vocales del arrullo de los pájaros de ambos sexos son iguales, la excitación que ellos provocan dará expresión a otras notas, que, a su vez, aumentarán la excitación. Un animal a quien el rugido de su rival lanza al ataque, puede lanzar un rugido similar, que estimule la actitud hostil del primero. Sin embargo, este rugido puede actuar sobre el animal mismo y provocar una renovada excitación combativa que provoque un rugido más fuerte aún. El gallo que responde al canto de otro gallo, puede estimularse para responder a su propio canto. El perro que ladra a la luna no continuaría, probablemente, con sus ladridos, si no se estimulara a sí

mismo con sus propios aullidos. Se ha advertido que las parejas de palomas se excitan mutuamente, por sus arrullos, al cuidado de los pichones. En la medida en que estas notas afectan a los otros pájaros, tienen la tendencia a afectar del mismo modo al pájaro que las emite. Aquí encontramos situaciones sociales en que la preparación para el acto sexual, para el encuentro hostil y para el cuidado de los hijos es activada por los gestos vocales, que influyen sobre el animal que los emite, produciendo el mismo efecto de preparación para la actividad social que el que producen sobre los individuos a los cuales dichos gestos se dirigen inmediatamente. Si, por otra parte, el gesto vocal provoca una distinta reacción en la otra forma, una reacción que encuentra su expresión en un distinto gesto vocal, entonces no se produciría tal refuerzo inmediato del gesto vocal. La nota paternal, que provoca la nota de la forma hijo, a menos que provocase en el padre la reacción del hijo para volver a estimular la nota paternal, no estimularía al padre a repetir su propio gesto vocal. Esta complicación surge en el caso de los padres humanos, pero, presumiblemente, no en las relaciones de padres e hijos de formas inferiores a la del hombre.

En estos ejemplos reconocemos situaciones sociales en las que la conducta de una forma afecta a la de otra en la realización de actos en los que ambas están ocupadas. Son actos en los cuales los gestos y actitudes correspondientes son tan parecidos, que una forma se estimula a sí misma al gesto y actitud de la otra y, así, se reestimula a sí misma. En cierto grado, el animal adopta el papel del otro, y de tal manera acentúa la expresión de su propio papel. En las formas que hemos citado, esto es posible sólo cuando los papeles son, hasta cierta etapa de preparación para el acto social, más o menos idénticos. Ello no obstante, esta acción no pertenece al tipo de inhibición del cual surge la reflexión (aunque en toda adaptación de un individuo a la acción de los otros debe existir cierta inhibición), ni implica la variedad de actitudes esencial para el análisis y la representación. Esta falta de variedad en la actitud (por "actitud" entiendo la adaptación del organismo involucrada en un impulso presto a expresarse) no se debe tampoco a falta de complejidad en la conducta. Muchos de los actos de esas formas inferiores son tan altamente complejos como muchos actos humanos reflexivamente controlados. La distinción es la que hemos expresado en la diferencia existente entre el instinto y el impulso. El instinto puede ser sumamente complejo; por ejemplo: la preparación de la avispa para la vida larval que saldrá del huevo puesto en su celda fabricada. Pero



los distintos elementos de todo el complejo proceso están tan firmemente organizados, que un freno en cualquier punto frustra toda la empresa. No deja a las partes del todo en libertad para recombinarse en las otras formas. No obstante, los impulsos humanos son por lo general susceptibles de tales análisis y combinación en presencia de obstáculos e inhibiciones.

Existe una circunstancia que no deja de tener relación, creo, con este carácter separable del acto humano. Me refiero a las experiencias de contacto que adquiere el hombre por medio de sus manos. Las experiencias de contacto de la mayoría de las formas vertebradas inferiores al hombre representan la completación de sus respectivos actos. En el combate, en el proceso de alimentación, en el proceso sexual, en la mayoría de las actividades de paternidad o de relaciones filiales, de ataque, de huída a un lugar seguro, de búsqueda de protección contra el calor y el frío, de elección de un lugar para dormir, el contacto coincide con la meta del instinto; en tanto que la mano del hombre proporciona un contacto intermedio de contenido vastamente más rico que el de las mandíbulas o las garras del animal. Los instrumentos del hombre son complicaciones y extensiones de sus manos. Le proporcionan otros contactos, mucho más variados, que se producen entre el comienzo y el fin de sus actividades. Y la mano, por supuesto, incluye en esta consideración, no sólo al miembro mismo, sino a su infinita coordinación, por medio del sistema nervioso central, con las otras partes del organismo. Esto tiene especial importancia para la consideración de la separabilidad de las partes del acto, porque nuestras percepciones incluyen la imaginación de los contactos prometidos por la visión o cualquier otro sentido de la distancia. Vemos las cosas duras o suaves, calientes o frías y mojadas o secas. Y este contacto imaginado es el que hace que la cosa vista sea una cosa real. Estos contactos imaginados son, por lo tanto, de gran importancia para la fiscalización de la conducta. Una variada imaginación de contacto puede significar distintas cosas, y las cosas distintas significan reacciones distintas. Una vez más debo subrayar el hecho de que esta variedad existirá en la experiencia, sólo si hay impulsos que respondan a esta variedad de estímulos y busquen expresión. Empero, los contactos manuales del hombre, intermedios entre los comienzos y los fines de sus actos, proporcionan una cantidad de distintos estímulos a una cantidad de distintas maneras de hacer cosas, y, así, invitan a impulsos alternantes a expresarse en el cumplimiento de los actos, cuando surgen obstáculos e impedimentos. Las manos del hombre han tenido gran importancia

para quebrar los instintos fijos, proporcionándole un mundo lleno de multitud de cosas.

Volviendo al gesto vocal, permítaseme anotar otra característica de la especie humana que ha tenido gran importancia en el desarrollo de la peculiar inteligencia del hombre: su largo período de infancia. No me refiero a la ventaja acerca de la cual insiste Fiske, las oportunidades que llegan con una maduración tardía, sino al papel que desempeña el gesto vocal en el cuidado de los hijos por los padres, especialmente por la madre. Los elementos fonéticos, con los cuales se construye más tarde el habla articulada, corresponden a las actitudes sociales que provocan actitudes de respuesta en otros juntamente con sus gestos vocales. El grito de temor del niño corresponde a la tendencia a huir hacia el padre, y el tono de tranquilización del padre es parte del movimiento hacia la protección. Este gesto vocal de temor provoca el correspondiente gesto de protección.

Hay dos interesantes tipos humanos de conducta que, aparentemente, surgen de esa relación entre hijo y padre. Por un lado, encontramos lo que ha sido llamado la imitación del niño, y, por el otro, la respuesta simpática del padre. La base de cada uno de estos tipos de conducta se encuentra en el individuo que se estimula a sí mismo para reaccionar de igual modo en que el otro reacciona a él. Como hemos visto, esto es posible sólo si se satisfacen dos condiciones. El individuo tiene que ser afectado por el estímulo que afecta al otro, y afectado en la misma vía sensorial. Esto sucede en el gesto vocal. El sonido emitido golpea el oído del individuo que lo emite, de la misma manera fisiológica que ataca el oído de la persona a quien ha sido dirigido. La otra condición es que haya un impulso que busca expresión, en el individuo que emite el sonido, de la misma clase, funcionalmente, que aquel al cual responde el estímulo en el otro individuo que escucha el sonido. El ejemplo más familiar para nosotros es el de un niño que llora y luego emite el sonido de consuelo que corresponde a la actitud paternal de protección. Este tipo de conducta infantil se traslada más tarde a las incontables formas de juego en que el chiquillo adopta los papeles de los adultos que le rodean. El hábito universal de jugar con muñecos indica cuán preparada se encuentra para la expresión en el niño, la actitud paternal, o quizá debiéramos decir algunas de las actitudes paternales. El largo período de dependencia del niño humano, durante el cual sus intereses se concentran en sus relaciones con los que le cuidan, le proporciona una notable oportunidad para el empleo alternativo de esa especie de adopción de los papeles de



los otros. En tanto que el animal joven de las formas inferiores reacciona muy rápidamente a los estímulos adecuados para la conducta de un adulto de su especie y lleva a cabo actividades instintivas evidentemente maduras, el niño dirige su atención, durante un considerable lapso, hacia el medio social proporcionado por la familia primitiva, buscando apoyo, alimentación, calor y protección por medio de sus gestos, especialmente sus gestos vocales. Estos gestos deben provocar en él mismo, inevitablemente, la reacción paternal, tan marcadamente preparada para la expresión, desde muy temprano, en la naturaleza del niño, y dicha reacción incluirá el correspondiente gesto vocal del padre. El niño se estimula a emitir los sonidos que estimula al padre a hacer. En la medida en que la situación social dentro de la cual reacciona el niño está determinada por su medio social, éste determinará qué sonidos debe hacer, y, por lo tanto, qué reacciones estimulará, tanto en los otros como en sí mismo. La vida que le rodea decidirá indirectamente qué reacciones paternales producirá en su conducta, pero la estimulación directa de la reacción adulta será encontrada inevitablemente en su propio llamado infantil. Reacciona como un niño a la estimulación adulta. No hay, en esa estimulación, nada que provoque una reacción adulta. Pero en la medida en que presta atención a sus propios llamados infantiles, en esa medida aparecerá la reacción adulta, pero aparecerá sólo en el caso en que algunas fases de esos impulsos adultos estén preparados en él para la expresión. Por supuesto, la condición de incompletas y la relativa inmadurez de esas reacciones adultas proporciona a la conducta del niño uno de los caracteres peculiares que se asignan al juego. El otro es el de que el niño puede estimularse a sí mismo a esa actividad. En el juego de los niños, incluso cuando juegan juntos, existen abundantes pruebas de que el niño adopta diferentes papeles en el proceso; y un niño solitario mantiene el proceso de estimularse, por medio de sus gestos vocales, a actuar casi indefinidamente en distintos papeles. El juego del animal joven de otras especies carece de ese carácter autoestimulante y exhibe una madurez mucho mayor en las reacciones instintivas que la que se encuentra en los primeros juegos de los niños. Es evidente que la "conciencia de sí" surge de tal conducta, de dirigirse a la propia persona y responder con la reacción adecuada de otra. El niño, durante este período de la infancia, crea un foro dentro del cual adopta distintos papeles, y la persona del niño es gradualmente integrada con esas actitudes sociales distintas, siempre conservando la capacidad de dirigirse a sí mismo y

de responder a ello con una reacción que, en cierto sentido, pertenece a otro. Llega al período adulto con el mecanismo de un espíritu.

La actitud que caracterizamos en el adulto como de simpatía, surge de esa misma capacidad para adoptar el papel de la otra persona con la cual uno está socialmente involucrado. No está incluída en la respuesta directa de ayuda, apoyo y protección. Es un impulso directo, o, en las formas inferiores, un instinto directo, en modo alguno incompatible con el ejercicio ocasional de los impulsos opuestos. Las formas paternales que en ocasiones obran de la manera paternal más corriente pueden, con aparente crueldad, destruir y comerse a sus descendientes. La simpatía implica siempre que uno se estimula al auxilio y consideración de otros, adoptando, en cierto grado, la actitud de la persona a la que se ayuda. El término común para esto es "ponerse en el lugar de él". Presumiblemente, se trata de un tipo de conducta exclusivamente humano, señalado por esa involución en la que uno se estimula para una acción reaccionando como reacciona el otro. Como veremos, esta fiscalización de la propia conducta, por la reacción igual a la del otro, no se limita a la conducta bondadosa. Empero, tendemos a reservar el término "simpático" para los actos y actitudes que son los lazos de unión esenciales en la vida de cualquier grupo humano. Estemos o no de acuerdo con McDougall, en su afirmación de que el carácter fundamental de ternura que integra todo lo que denominamos humanitario, o humano en el sentido de humanitario, tiene su fuente en los impulsos paternales, no cabe duda de que la actitud fundamental de prestar ayuda en distintas formas a otro alcanza su aplicación notable en relación con los niños. El desamparo, de cualquier clase que sea, nos reduce a la condición de niños y provoca la reacción paternal en los otros miembros de la comunidad a la cual pertenecemos. Todo progreso en el reconocimiento de un agrupamiento social más amplio es como el reino de los cielos: sólo podemos entrar en él como niños. El adulto humano ha entrado ya en la sociedad por la puerta de la niñez, con una persona de cierta clase, una persona que surgió gracias a la asunción de varios papeles; en consecuencia, se vuelve hacia sus niños con lo que denominamos "simpatía". Pero la madre y el padre ejercen esta actitud más constantemente en sus reacciones paternales. Más que en ningún otro sentido, la sociedad se ha desarrollado psicológicamente a partir de la familia. Las actitudes paternales, como las actitudes infantiles, sirven antes que nada al



propósito de la autoestimulación que hemos notado en los pájaros, y, de tal modo, acentúan las reacciones valiosas; pero, secundariamente, proporcionan el mecanismo del espíritu.

La más importante actividad del espíritu que puede ser identificada en la conducta es la de adaptar a los impulsos en conflicto, de tal modo que puedan expresarse armoniosamente. Recordando el ejemplo ya empleado, cuando el impulso de avanzar hacia los alimentos o el descanso es contenido por un impulso a retroceder ante un pronunciado declive, el espíritu organiza de tal manera estas tendencias que se anulan mutuamente, que el individuo avanza describiendo un rodeo, avanzando y, a la vez, escapando al peligro del descenso. Esto no se logra por una reorganización directa de los procesos motores. El proceso mental no es un proceso de readaptar un mecanismo desde adentro, de dar una nueva disposición a muelles y palancas. El control de los impulsos reside sólo en el desplazamiento de la atención, que pone otros objetos en el campo de la estimulación, dejando en libertad otros impulsos o en un reordenamiento de los objetos efectuado de tal manera, que los impulsos se expresen en distinta cronología o con agregados y sustracciones. Este desplazamiento, a su vez, encuentra su explicación en la puesta en juego de tendencias que antes no entraban inmediatamente en acción. Estas tendencias nos tornan sensibles a estímulos que no se encuentran en el campo de la estimulación. Incluso estímulos potentes y súbitos actúan sobre nosotros, porque existen en nuestra composición reacciones de fuga o ataque repentino en presencia de tales estímulos. Como ya he afirmado, en la conducta de las formas inferiores tales conflictos conducen al paso de un tipo de reacción a otro. En esos animales, los impulsos están tan firmemente organizados en forma de instintos fijos, que las alternativas de reacción sólo se presentan entre un hábito congénito y otros. Dicho en otros términos, el individuo instintivo no puede dividir sus objetos y reconstruir su conducta mediante la adaptación a un nuevo campo de estimulación, porque sus reacciones organizadas no pueden ser separadas para reunirse otra vez en nuevas combinaciones. El problema mecánico del espíritu, pues, consiste en lograr un tipo de conducta que esté por encima del tipo de conducta del individuo biológico, que disocia los elementos de nuestras reacciones organizadas. Tal desmembramiento de los hábitos organizados pondrá en el campo de la percepción a todos los objetos que responden a los distintos impulsos que constituyeron a los hábitos fijos.

Desde este punto de vista quiero considerar la conducta social en la que la persona ha ingresado como factor integrante. En la medida en que acentúa simplemente ciertas reacciones por medio del autoestímulo, como en el caso del arrullo de los pájaros, no introduce ningún nuevo principio de acción. Porque, en esos casos, la persona no está presente como un objeto hacia el cual se adopta una actitud —tal como hacia otros objetos— y que está sometido a los efectos de la conducta. Cuando la persona se convierte en tal objeto, que será cambiado y dirigido del mismo modo en que son afectados otros objetos, aparece, por encima de las reacciones impulsivas inmediatas, una forma de conducta que, es concebible, puede analizar el acto gracias a una atención que se desplaza hacia donde la dirigen nuestras distintas tendencias a actuar, y que puede permitir la representación, reteniendo la imaginación de los resultados de las distintas reacciones, en lugar de permitir que ingrese simplemente en la presentación o percepción de los objetos. Tal dirección reflexiva de la actividad no es la forma en que aparece primeramente la inteligencia, ni es su función primitiva. Su primera función, en el caso del niño, es la adaptación efectiva a la pequeña sociedad de la que durante tanto tiempo tiene que depender. El niño depende durante mucho tiempo de talantes y actitudes emocionales. Resulta una continua sorpresa la rapidez con que se adapta a ellos. Reacciona a las expresiones faciales antes que a la mayoría de los estímulos, y responde con expresiones propias adecuadas, antes de ofrecer reacciones que podamos juzgar significantes. Llega en el mundo altamente sensibilizado al llamado "gesto mímico", y ejerce su primera inteligencia en su adaptación a su medio social. Si se ve privado congénitamente de los gestos vocales que le afectan como afectan a otros, y la pérdida no es compensada desde temprano, en parte gracias a otros medios de comunicación que sigan en principio el mismo procedimiento que la comunicación vocal, se ve limitado a ese medio instintivo de adaptación a los que le rodean y vive una vida que apenas está por encima de los animales inferiores, por cierto que más baja que la de éstos debido a su carencia de las variadas reacciones instintivas al mundo social y físico que rodea a estos últimos. Como hemos visto, en el niño normal el gesto vocal despierta las reacciones de sus mayores, mediante la estimulación, por parte de éstos, del impulso paternal de aquél y, más tarde, de otros impulsos que en su forma infantil comienzan a madurar en su sistema nervioso central. Estos impulsos encuentran su expresión, en primer lugar, en los tonos de voz, y luego en



las combinaciones de los elementos fonéticos que se convierten en habla articulada, como lo hacen en el gesto vocal de los pájaros parlantes. El niño se ha convertido, gracias a sus propios impulsos, en un padre para sí mismo. El mismo proceso selectivo que le lleva a emplear los elementos fonéticos del lenguaje que escucha en su derredor le conduce a utilizar los tipos generales de actitudes de los que le rodean, no por imitación directa, sino mediante su tendencia a provocar en sí, en cualquier situación, la misma reacción que provoca en otros. Naturalmente, la sociedad que determina estas situaciones determinará también, no sólo sus respuestas directas, sino las respuestas adultas que hay dentro del niño y que sus réplicas provocan. En la medida en que da expresión a estas últimas, al principio con la voz y luego en el juego, adopta muchos papeles y en todos ellos se aborda a sí mismo. Por supuesto, está adaptándose, en su juego, para adoptar más tarde las actividades adultas, y entre los pueblos primitivos ésta es prácticamente toda la educación que recibe. Pero hace mucho más que eso: construye gradualmente una persona definida, que se convierte en el objeto más importante de su mundo. En cuanto un objeto, es al principio el reflejo de las actitudes de otros hacia él mismo. En rigor el niño, en este primer período, se refiere a menudo a sí mismo en tercera persona. Es un compuesto de todos los individuos a los cuales se dirige cuando adopta los papeles de los que le rodean. Y sólo gradualmente adquiere esto forma bastante clara para identificarse con el individuo biológico y dotarle de una personalidad neta, que nosotros llamamos consciente de sí. Cuando esto ha ocurrido, se ha colocado en la posición de comentar lo que hace y lo que piensa hacer, desde el punto de vista de cualquiera de los papeles que esa llamada "conducta imaginativa" le sorprende adoptando. En la medida en que tales papeles difieren, el intento tiene distinto aspecto, y en el campo de objetos que le rodea se destacan diferentes elementos, respondiendo a sus propios, distintos, impulsos. Si no se puede decir aún que piense, posee por lo menos el mecanismo del pensamiento.

Es necesario subrayar la amplia brecha existente entre la vida inmediata, directa, del niño y esa persona que crece en su conducta. Esta última le viene casi impuesta desde afuera. Puede aceptar pasivamente el individuo que el grupo que le rodea le asigna como perteneciente a él. Esto es sumamente distinto del individuo biológico apasionadamente afirmativo de sí, del individuo que odia y ama y abraza y golpea. *Él* no es nunca un objeto; *su* vida es una

vida de sufrimiento y acción directos. Entretanto, la persona que va creciendo tiene tanta realidad y tan poca como los papeles que desempeñe el niño. Interesantes documentos sobre esta primera persona pueden encontrarse en los así llamados "compañeros imaginarios" que muchos niños confesadamente —y todos implícitamente— se proporcionan. Son, es claro, las reacciones imperfectamente personificadas del niño a su propia estimulación social, pero tienen en su vida de juegos una importancia más íntima y duradera que otras de la tribu de sombras. A medida que el niño completa el círculo del mundo social al que reacciona y cuyas acciones se estimula él mismo para producir, completa, en cierto modo, su propia persona, hacia la cual pueden ser dirigidas todas esas actividades de juego. Es una consecución que se anuncia en el paso de la primera forma de juego a los deportes, ya sea los de competencia o los más o menos dramáticos, en que el niño interviene como una personalidad definida que se mantiene a todo lo largo. Su interés pasa de la narración, el cuento de hadas, la leyenda popular, a los relatos coherentes en que puede mantener una identidad de simpatía con el héroe o la heroína, en el precipitarse de los acontecimientos. Esto no sólo involucra una persona más o menos organizada, observada desde los puntos de vista de los que le rodean y cuyas actitudes adopta, sino que implica, además, una interrelación funcional, en su conducta, de ese objeto-persona con el individuo biológico. Sus reacciones no son ya, simplemente, las respuestas directas a las cosas físicas y sociales que tiene en derredor, sino que también son las respuestas a esa persona que se ha convertido en un objeto de importancia continuamente creciente. Esa persona está compuesta de reacciones sociales a otros, considerados primariamente como se ven ellos cuando él adopta sus papeles. Así, un niño llega a considerarse un compañero de juegos que tiene que compartir sus juguetes con los otros niños, si quiere conservarlos como compañeros de sus juegos. Esto le obliga a ver en los juguetes otros caracteres, aparte de su inmediata atracción a su impulso de juego y al de posesión. El juguete se convierte en un objeto compuesto; no es sólo lo que da expresión al impulso del niño, sino algo que le mantiene con sus amigos queridos. Sus hábitos de reacción son reconstruídos, y se convierte en un animal racional. La reconstrucción tiene lugar involuntariamente, cuando reconoce las diferentes características de los objetos que le rodean y que le obligan a prestarles atención como persona. Pero a medida que la persona se torna efectivamente organizada, proporciona la técnica que ayuda al niño a salir de tantas situaciones como le cree. De ello resulta una flúida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona. Toda conducta que presenta dificultades pasa a esa forma reflexiva. El sujeto es el individuo biológico, que nunca está en la escena, y la persona adaptada a su medio social, y gracias a éste al mundo en general, es el objeto. Es cierto que el sujeto de la conversación entre los dos adopta ora este papel ora el otro. Estamos familiarizados con esto en los procesos de pensamiento que llevamos a cabo en la forma de una discusión con otro individuo. Con no poca frecuencia pone uno los argumentos que quiere analizar en la boca de algún defensor de la idea. El argumento que ofrece este defensor de la doctrina es el que aparece en el pensamiento; y cuando ha replicado, la respuesta que él ofrecería es la que provoca la réplica siguiente. Pero, aunque la voz es la de otro, la fuente de todo ello es la persona de uno, el grupo de impulsos organizados que he llamado individuo biológico. Es ese individuo en acción, con su atención fija en el objeto. No entra en el campo de su propia visión. Pero, en la medida en que puede abordarse a sí mismo y provocar una reacción, esa persona y su reacción se convierten en un objeto, como hemos visto.



Es necesario establecer aquí otra distinción, porque la experiencia es en extremo sutil. En la etapa que estamos considerando, la del niño, el papel que asume, del otro, es adoptado sin reconocerlo. El niño tiene conciencia de su reacción al papel, no del papel que adopta. Sólo la experiencia interna posterior, más complicada, tiene conciencia del carácter con que aparece en la escena el "yo" invisible, y aun entonces, únicamente en un marco que se presentará más tarde. El medio de interacción entre sujeto y objeto es el gesto vocal, con la imaginación que se agrupa en torno a él; pero este gesto vocal no es más que una parte de un acto social. Representa la adaptación a un medio, en la actitud de alguna acción manifiesta. Empero, la acción es indicada a la persona por el gesto, y la persona, como otro ser social, adopta, por medio de sus gestos, la actitud de las distintas reacciones, la conversación de gestos que ya he descrito en la conducta de los animales. El sujeto, el individuo biológico, replica a esa actitud y su gesto; pero su réplica se dirige a la persona, en tanto que las reacciones de ésta no se dirigen hacia el sujeto, sino hacia la situación social involucrada en la actitud que la ha provocado. Expresada en nuestro pensamiento adulto, ésta es la distinción entre una idea que se nos mete en la cabeza (una idea que se nos ocurre) y su relación con el mundo, del cual formamos parte como objetos.

Es lo que el niño se prepara a hacer y las actitudes que adoptará en consecuencia. Comienza a hacer algo y se encuentra, en la primera etapa del proceso, objetando y cambiando de actitud. En cierto sentido, está poniendo a prueba el intento por el empleo del medio de comunicación con una persona. Así, el individuo biológico se interrelaciona esencialmente con la persona, y ambos componen la personalidad del niño. Esta conversación constituye el primer mecanismo del espíritu. En ella interviene el material de la percepción y la imaginación involucrado en las acciones que esos gestos inician. La imaginación de los resultados de las acciones, presagiados por los gestos, se torna de especial interés. Como hemos visto, esta imaginación se incorpora directamente al objeto, en condiciones de acción directa. En presencia de actividades alternativas, esa imaginación del resultado de los actos es disociada, por el momento, de los objetos y sirve para frenar y provocar readaptaciones.

He hablado de dos puntos de vista desde los cuales puede ser considerada la imaginación. *Existe,* como *existen* los perceptos; y, como éstos, la imaginación puede ser definida en términos de su relación con el organismo fisiológico. Pero en tanto que los perceptos son, predominantemente, una expresión de una relación inmediata entre el organismo y su campo de objetos, la imaginación representa una adaptación entre un organismo y un medio que no existe. En el caso en que la imaginación se funde con otros contenidos del percepto, se extiende y llena el campo de objetos. En la medida en que no se incorpora al medio inmediato, presenta un material para el cual un organismo instintivo puede tener poco o ningún empleo. Puede servir, como lo hace, para descubrir objetos que no pueden ser descubiertos inmediatamente; pero como los objetos que entran en el campo de la percepción responden a hábitos organizados, y puesto que una forma instintiva no puede reconstruir sus hábitos congénitos, muy poco pueden las imágenes cumplir la función que cumplen en el espíritu del hombre, de reconstruir los objetos y los hábitos. Esta última función es un desarrollo de la función de la imagen al completar el objeto, agregando a lo que llega por los sentidos de distancia —tales como la visión y la audición— el contenido del contacto que revela la aproximación real al objeto. Su función primordial en la reflexión es la de determinar qué curso de acción se seguirá, mediante la presentación de los resultados de distintos cursos. Es una función que inevitablemente acentúa el contenido de la imaginación, ya que la reacción depende del resultado imaginado del proceso.



Y, sin embargo, este énfasis presupone algo que va más allá de esa distinción y de su función. Implica una ubicación y una identificación definidas de la imaginación, aparte de su fusión con otros contenidos del objeto. Hemos visto que tal cosa tiene lugar en la formación del pasado y el futuro, y en la extensión, gracias a dichas dimensiones, del medio inmediato más allá de la esfera de la percepción sensorial. Empero, antes de que esa ubicación pueda llevarse a cabo, la imaginación permanece desorientada; y, especialmente a medida que el pasado y el futuro se tornan más definidos, la imaginación, que no ocupa su lugar de inmediato, necesita una habitación local y es ubicada en el espíritu.

En términos de una psicología conductista, el problema de definir la reflexión es el de mostrar cómo, en la conducta inmediata, el desplazamiento de la atención, surgiendo de impulsos variados, puede conducir a la reorganización de los objetos a fin de superar los conflictos entre los impulsos organizados. Acabamos de ver que la imaginación que se incorpora a la estructura de los objetos y que representa la adaptación del organismo a medios que no están presentes, puede servir para la reconstrucción del campo objetivo. Es importante presentar más completamente el papel que la actividad social del individuo, por intermedio del gesto vocal, desempeña en este proceso. Los actos sociales de esta clase se llevan a cabo cooperativamente, y los gestos sirven para adaptar las actitudes de los distintos individuos, dentro del acto, a las actitudes y acciones recíprocas. El llanto del niño dirige la atención de la madre hacia el lugar en que se encuentra aquél y hacia el carácter de su necesidad. La respuesta de la madre dirige al niño hacia ésta y hacia el socorro que está preparado para aceptar. Los llamados de desafío de animales rivales y las notas de arrullo de los pájaros sirven a propósitos análogos. Estos gestos, y las reacciones inmediatas a ellos constituyen preparaciones para una actividad mutua que tendrá lugar más tarde. El individuo humano, mediante su gesto y su propia reacción a él, se encuentra en el papel del otro. Así, se coloca en la actitud del individuo con el cual tiene que cooperar. La conducta de los niños, en tan gran parte dirigida, sólo puede tener lugar en combinación con la de sus mayores; y esta temprana facilidad para desempeñar los papeles de otros les proporciona la adaptación necesaria para esa actividad interrelacionada. Las prohibiciones, los tabús, implican tendencias en conflicto, que aparecen en términos de órdenes personales. Son éstas las que reaparecen como imaginación cuando surge nuevamente el impulso de hacer la cosa prohibida. Donde un animal

no haría más que retroceder ante un punto prohibido, el niño repite la prohibición en el papel del padre. Lo que en el animal simplemente se incorpora al objeto para tornarlo peligroso, construye para el niño una escena imaginaria, ya que su propia actitud social convoca, en su propia reacción, la del otro. Lo que era parte de una corriente ininterrumpida, se convierte entonces en un acontecimiento que precede a la violación de la ley o al cumplimiento de la misma.

La suposición de las distintas actitudes hace posible el análisis del objeto. En el papel del niño, la cosa es el objeto de una necesidad inmediata. Es simplemente deseable. Lo que ocupa la atención es esa respuesta al impulso de tomar y devorar. En el papel del padre, el objeto es tabú, está reservado a otros momentos y para otras personas, y el apoderarse de él provocará un castigo. La capacidad del niño para ser el otro pone ambos caracteres del objeto ante él, en su disparidad. El objeto no le atrae y le aleja, simplemente, como hace con el perro bien adiestrado. Con ese material, el niño erige sus creaciones de imaginación: la madre se ablanda y suprime el tabú; o, cuando el objeto es comido, nadie advierte al niño; o suceden mil cosas en las actividades de los distintos personajes del escenario, de modo que la cosa deseada es poseída por el niño, y su carácter de tabú, aunque reconocido, no logra acarrear las temidas consecuencias. O el niño más práctico toma el objeto y lo come, arrostrando la consecuencia de la azotaina como digna de la pena, logrando de tal modo —en forma heroica pero todavía con la esperanza de que ocurra algo inesperado que oculte la acción o cambie la ley o su puesta en vigor—, la unión de los caracteres en conflicto. En una palabra, la adopción simpática de la actitud del otro pone en juego distintos impulsos, que dirigen la atención hacia características del objeto que son ignoradas en la actitud de reacción directa. Y las diversas actitudes adoptadas proporcionan el material para una reconstrucción del campo objetivo, en el cual y mediante el cual puede tener lugar el acto social cooperativo, dando expresión satisfactoria a todos los papeles involucrados. Este análisis y esta reconstrucción son posibilitados por el aparato del gesto vocal, con su equipo orgánico conexo. En ese campo, la corriente ininterrumpida se quiebra en series ordenadas, en la relación de las etapas alternativas que conducen a algún acontecimiento. El tiempo, con sus momentos distinguibles, aparece, por así decirlo, con los intervalos necesarios para cambiar los decorados y mudar los trajes. Uno no puede ser otro y al mismo tiempo él mismo, salvo desde el punto



de vista de un tiempo compuesto de elementos completamente independientes.

Es importante reconocer cuán enteramente social es el mecanismo de la conducta reflexiva de los niños. La explicación reside a la vez en el largo período de infancia, que requiere dependencia con respecto a la conducta social del grupo familiar, y en el gesto vocal, que estimula al niño a actuar hacia sí como los otros actúan hacia él, colocándose así en la posición de encarar sus problemas desde los puntos de vista de todos los que están involucrados en ellos —en la medida en que puede adoptar tales puntos de vista. Empero, no hay que suponer que estas actitudes sociales del niño implican la existencia, en su conducta, de las plenas personalidades de aquellos cuyas actitudes adopta. Por el contrario, la plena personalidad de que se encuentra a la postre dotado, y que encuentra en los otros, es la combinación de la persona y de los otros. Como objetos sociales, los otros con quienes el niño juega son inciertos en sus contornos y brumosos en su estructura. Lo que está claro y definido en la actitud del niño es la *reacción* en cada papel, el de la persona o el del otro. La vida más temprana del niño es la de las actividades sociales, incluso esa estimulación y reacción reflexivas, en un campo en que ni los objetos sociales ni los meramente físicos han surgido definidamente. Es un gran error pasar por alto el carácter social de estos procesos, porque en el animal humano este factor social comporta, asimismo, la complicación de la posible autoestimulación. La reacción de un animal humano hacia otro, en la que un gesto desempeña un papel que puede afectar al primer individuo como afecta al otro, tiene un valor que no puede asignarse a las reacciones directas, instintivas o impulsivas a los objetos, ya sea que éstos sean otras formas vivas o simples cosas físicas.

Tal reacción, aun con su autorreflejo sólo implícitamente existente, debe ser más claramente distinguida de nuestra reacción a las cosas físicas en términos de nuestra más moderna actitud científica. El mundo físico no existía en la primera y más sencilla experiencia del hombre. Es un producto del método científico moderno. No se lo encuentra en el niño o en el hombre simple, y, sin embargo, la mayor parte de las psicologías tratan la experiencia de las reacciones del niño a los llamados "objetos físicos" que le rodean como si esos objetos fuesen para él lo que son para los adultos. Las más interesantes evidencias de esta diferencia residen en la actitud del hombre primitivo hacia su medio. El hombre primitivo tiene el espíritu de un niño —y, por cierto, del niño pequeño. Encara sus problemas

en términos de conducta social— la conducta social en la que está presente ese autorreflejo que acaba de ser tema de nuestro análisis. El niño obtiene sus soluciones de lo que, desde nuestro punto de vista, son problemas enteramente físicos, tales como los del transporte, el movimiento de las cosas y otros por el estilo, a través de su relación social con los que le rodean. Y esto no ocurre así simplemente porque dependa de ellos y tenga que esperar que los que le rodean le ayuden durante el primer período de su infancia, sino, y más importante aún, porque su proceso primitivo de reflexión es de mediación entre los gestos vocales de un proceso social cooperativo. El individuo humano piensa, antes que nada, enteramente en términos sociales. Esto quiere decir, como he subrayado más arriba, no que la naturaleza y los objetos naturales sean personalizados, sino que las reacciones del niño a la naturaleza y sus objetos son reacciones sociales, y que sus reacciones implican que las acciones de los objetos naturales son reacciones sociales. En otras palabras, en la medida en que el niño pequeño actúa reflexivamente hacia su medio físico, actúa como si éste le ayudara o le pusiera obstáculos, y sus reacciones van acompañadas de amistosidad o cólera. Es una actitud de la que se encuentran algo más que vestigios en nuestra complicada experiencia. Ello resulta quizá más evidente en las irritaciones contra la total depravación de las cosas inanimadas, en nuestro afecto hacia los objetos familiares utilizados constantemente y en la actitud estética hacia la naturaleza que es la fuente de toda la poesía de la naturaleza. La distinción entre esta actitud y la de la personificación es la que existe entre la actitud del culto primitivo y la actitud posterior del mito, entre el período del mana, de la magia en su forma primitiva, y el período de los dioses. En esta etapa, la esencia del proceso reflexivo es que las dificultades son superadas por medio de las actitudes amistosas u hostiles. . . . [MS].

# IV

## Fragmentos sobre ética [1]

1. Es posible construir una teoría ética sobre una base social, en términos de nuestra teoría social del origen, desarrollo, naturaleza y estructura de la persona. Así, por ejemplo, el imperativo categórico de Kant puede ser socialmente definido o formulado o interpretado en esos términos; es decir, se le puede dar su equivalente social.

El hombre es un ser racional porque es un ser social. La universalidad de nuestros juicios, sobre la que Kant pone tanto énfasis, es una universalidad que surge del hecho de que adoptamos la actitud de toda la comunidad, de todos los seres racionales. Somos lo que somos gracias a nuestra relación con otros. Inevitablemente, pues, nuestra meta debe ser una meta social, tanto desde el punto de vista de su contenido (que respondería a impulsos primitivos) como desde el punto de vista formal. La socialidad proporciona la universalidad de los juicios éticos y compone el fondo de la afirmación popular de que la voz de todos es la voz universal; es decir, todos los que pueden apreciar racionalmente la situación, están de acuerdo. La forma misma de nuestro juicio es, pues, social, de modo que la meta, tanto en contenido como en forma, es una meta social. Kant encaró esa universalidad partiendo de la suposición de la racionalidad del individuo, y dijo que si los fines de éste, o la forma de sus actos, eran universales, entonces podía surgir la sociedad. Concibió al individuo primeramente como racional y como una condición para la sociedad. Empero, reconocemos que no sólo

[1] [Cf. "Suggestions toward a Theory of the Philosophical Disciplines", *Philosophical Review*, IX (1900), págs. 1 y ss.; "The Social Self", *Journal of Philosophy*, X (1913), págs. 374 y ss.; "The Social Settlement: Its Basis and Function", *University of Chicago Record*, XII (1908), págs. 311 y ss.; "The Philosophical Basis of Ethics", *International Journal of Ethics*, XVIII (1908), págs. 311 y ss.; "Scientific Method and the Moral Sciences", *ibid.*, XXXIII (1923), págs. 229 y ss.; "Philanthropy from the Point of View of Ethics", en *Intelligent Philanthropy*, editado por Ellsworth Faris *et al.* (1930).]

es universal la forma del juicio, sino también el contenido —que la meta misma puede ser universalizada. Kant dijo que sólo podíamos universalizar la forma. Sin embargo, universalizamos la meta misma. Si reconocemos que es posible universalizar la meta, entonces un orden social puede surgir de tales fines sociales, universales.

2. Podemos convenir con Kant en que el "debería" implica universalidad. Como él señala, ello rige para el caso de la Regla Áurea. Dondequiera aparezca el elemento del "debería", dondequiera hable la conciencia de uno, adquiere siempre esa forma universal.

Sólo un ser racional puede dar forma universal a su acto. Los animales inferiores siguen simplemente sus inclinaciones; persiguen fines particulares, pero no pueden dar forma universal a los actos. Sólo un ser racional podría ser capaz de generalizar de tal modo su acto y la máxima de su acto, y el ser humano tiene tal racionalidad. Cuando actúa de cierto modo, está de acuerdo en que todos actúen del mismo modo, en las mismas condiciones. ¿No es ésa la afirmación que generalmente hacemos cuando nos justificamos? Cuando una persona ha hecho algo dudoso, ¿no afirma, antes que nada, "Eso es lo que cualquiera habría hecho en mi lugar"? Tal es la manera en que uno justifica su conducta, si es puesta en tela de juicio; el que debería ser una ley universal es el respaldo justificable que uno proporciona para un acto equívoco. Esto, completamente aparte del contenido del acto, ya que uno puede estar seguro de que lo que está haciendo es lo que quiere que hagan todos los demás en las mismas circunstancias. Haz al prójimo lo que quisieres que te hagan a ti; es decir, actúa hacia otras personas como quisieras que actuaran con respecto a ti en las mismas condiciones.

3. En general, cuando uno se aprovecha de otras personas, la universalización del principio del acto eliminaría el valor mismo del propio acto. Uno quiere estar en condiciones de robar cosas y a la vez conservarlas como propias; pero, si todos robaran, la propiedad no existiría. Generalícese el principio del acto y se verá qué sucedería con referencia a la cosa que uno está tratando de hacer. Esta prueba kantiana no es una prueba de sentimiento, sino una prueba racional que tiene en cuenta una gran cantidad de actos que reconocemos como morales. Es valiosa a su manera. Tratamos de decidir si nos convertimos a nosotros mismos en excepciones o si estamos dispuestos a permitir que todos los demás actúen como lo hacemos nosotros.



Si un hombre establece como máxima para su conducta el principio de que todos deberían ser honestos con él, en tanto que él mismo sería deshonesto con todos, no podría existir una base real para su actitud. Exige la honestidad de las otras personas, y no está en condiciones de exigirla si él mismo es deshonesto. Los derechos que uno reconoce en los otros, puede exigirlos en los otros; pero no podemos exigir a los otros lo que nos negamos a respetar. Es una imposibilidad práctica.

Empero, cualquier acto constructivo es algo que se encuentra fuera de la esfera del principio de Kant. Desde el punto de vista de Kant, uno supone que la norma existe; y entonces, si uno la esquiva mientras espera que las demás personas vivan de acuerdo con ella, es alcanzado por el principio de Kant. Pero cuando no existe la norma, el principio no ayuda a decidir. Cuando es preciso lograr una redefinición, una readaptación, se consigue una nueva situación en la cual actuar; la simple generalización del principio del acto propio no resulta útil. Es en ese punto cuando se derrumba el principio de Kant.

Lo que hace el principio de Kant es decirle a uno que un acto es inmoral en ciertas condiciones, pero no le dice cuál es el acto moral. El imperativo categórico de Kant supone que existe una sola forma de actuar. Si tal es el caso, entonces no hay más que una sola regla que puede ser universalizada; en esas condiciones, el respeto por la ley sería el motivo para actuar de tal manera. Pero si se supone que existen formas alternativas de actuar, entonces no se puede utilizar la regla de Kant como medio de determinar qué es correcto.

4. Tanto Kant como los utilitaristas quieren universalizar, hacer universal aquello en lo cual reside la moralidad. Los utilitaristas dicen que debe ser el mayor bien para el mayor número; Kant dice que la actitud del acto debe ser tal, que adopte la forma de una ley universal. Quiero señalar esta actitud común de estas dos escuelas que se oponen la una a la otra en otros sentidos: ambas sienten que un acto moral tiene que tener, en alguna forma, un carácter universal. Si se define la moralidad en términos del resultado del acto, entonces se está definiendo los resultados en términos de toda la comunidad; si en la actitud del acto, entonces, en términos del respeto por la ley, y la actitud deberá tomar la forma de una ley universal, de una regla universal. Ambas reconocen que la moralidad implica universalidad, que el acto moral no es simplemente una cuestión particular. Una cosa que es buena desde el punto de vista

moral, tiene que ser buena para todos los que se encuentren en las mismas condiciones. Esta exigencia de universalidad se encuentra tanto en la doctrina kantiana como en la de los utilitaristas.

5. Si el imperativo categórico es obedecido como quiere Kant, todos convierten su acto en una ley universal, y, entonces, una combinación de tales individuos resultará armoniosa, de modo que una sociedad compuesta de seres que reconocen la ley moral sería una sociedad moral. De ese modo, Kant pone un contenido en su acto; afirma que no existe tal contenido, pero, al establecer al ser humano como un fin en sí mismo, y, por lo tanto, a la sociedad como un fin superior, introduce el contenido.

Este cuadro de un reino de fines apenas puede ser distinguido de la doctrina de Mill, ya que ambos establecen a la sociedad como un fin. Cada uno de ellos tiene que lograr alguna clase de fin que pueda ser universal. Los utilitaristas lo obtienen en el bien general, la felicidad general de toda la comunidad; Kant lo encuentra en una organización de seres humanos racionales que apliquen la racionalidad a la forma de sus actos. Ninguno de ellos está en condiciones de definir el fin en términos de objeto del deseo del individuo.

En rigor, lo que es preciso universalizar es el objeto hacia el cual se dirige el deseo, el objeto en el cual es preciso centrar la atención si se quiere triunfar. Hay que universalizar, no simplemente la forma del acto, sino el contenido del acto.

Si se supone que lo que se desea es sencillamente placer, se tiene un acontecimiento especial, un sentimiento que se experimenta en ciertas condiciones. Pero si se desea el objeto mismo, se desea aquello a lo que puede darse una forma universal; si se desea tal objeto, el motivo mismo puede ser tan moral como el fin. La brecha que el acto abre entre el motivo y el fin deseado desaparece entonces.

6. Existe la cuestión de la relación entre el esfuerzo y la consecución a que se aspira, la cuestión de si el resultado es algo que puede tener algo que ver con la moralidad del acto. Es preciso incorporar el fin a la propia intención, a la propia actitud. En cada etapa del acto se puede actuar con referencia a la meta; y se puede corporizar esta meta en los pasos que se dan inmediatamente.

Tal es la diferencia entre tener buenas intenciones y tener intenciones correctas. Por supuesto, no se puede tener el resultado final en los primeros pasos del acto, pero por lo menos se puede definir dicho acto en términos de las condiciones que uno satisface.

Si se quiere tener éxito, es preciso sentirse interesado en un fin en términos de los pasos que es necesario dar para llegar a él. En ese sentido, el resultado está presente en el acto. Una persona que da todos los pasos necesarios para conseguir un resultado, ve este resultado en dichos pasos. Es eso lo que hace que uno sea moral o inmoral, y lo que distingue entre un hombre que realmente piensa hacer lo que dice que hará y uno que simplemente "tiene buenas intenciones".



7. Todos nuestros impulsos son posibles fuentes de dicha; y en la medida en que logran su expresión natural, llevan a la felicidad. En el acto moral, se obtendrá placer en nuestras satisfacciones; pero el fin está en los objetos, y los motivos se encuentran en los impulsos que se dirigen hacia esos objetos. Cuando, por ejemplo, una persona se siente profundamente interesada en una actividad, entonces tiene impulsos que se dirigen hacia ciertos fines, y tales impulsos se convierten en los motivos de su conducta. Distinguimos esos impulsos de los motivos que reconocen los utilitaristas. Éstos reconocen sólo un motivo: la sensación de placer que surge cuando el deseo es satisfecho. En lugar de ello, nosotros ponemos el impulso dirigido hacia el fin mismo, y afirmamos que tales impulsos son los motivos de la conducta moral.

La cuestión se convierte entonces en la determinación de la clase de fines hacia los cuales debe dirigirse nuestra acción. ¿Qué clase de normas podemos establecer? En primer lugar, nuestras metas deben ser metas deseables en sí, es decir, que conduzcan a la expresión y satisfacción de los impulsos. Ahora bien, hay algunos impulsos que conducen simplemente a la desintegración, que no son deseables en sí. Hay ciertos impulsos que encuentran su expresión, por ejemplo, en la crueldad. Tomados en sí mismos, no son deseables porque los resultados que acarrean son limitantes, deprimentes, y nos privan de las relaciones sociales. También conducen, por lo que respecta a los demás, a causar daño a otros individuos.

Según los términos de Dewey, los impulsos morales deberían ser aquellos "que refuerzan y expanden, no sólo los motivos de los cuales surgen directamente, sino también las otras tendencias y actitudes que son fuentes de dicha" [2]. Si una persona se interesa por otras personas, descubre que el interés que tiene lleva a reforzar ese motivo y a expandir otros. Cuanto más nos interesamos por las personas, tanto más nos sentimos interesados por la vida en general. Toda la situación dentro de la cual se encuentra el individuo adquiere un nuevo interés. Similarmente, encontrar un motivo intelectual es uno

[2] [Dewey y Tufts, *Ethics* (1ª edición), pág. 284.]

de los más grandes privilegios que se puedan tener, porque expande muy ampliamente el interés. Reconocemos tales fines como especialmente importantes.

Así, contemplando la dicha desde el punto de vista de los impulsos mismos, podemos establecer una norma del siguiente modo: el fin debe ser tal, que refuerce el motivo, que refuerce el impulso y amplíe otros impulsos o motivos. Tal sería la norma propuesta.

Estamos libres ahora de las restricciones de los utilitaristas y los kantianos, si reconocemos que el deseo se dirige hacia el objeto y no hacia el placer. Tanto Kant como los utilitaristas son, fundamentalmente, hedonistas: suponen que nuestras inclinaciones se dirigen hacia nuestros estados subjetivos —hacia el placer que surge de la satisfacción. Si ese es el fin, entonces, es claro, nuestros motivos son todos subjetivos. Desde el punto de vista de Kant son malos, y desde el de los utilitaristas son iguales para todas las acciones, y, por lo tanto, neutros. Pero desde el punto de vista actual, si el objeto mismo es mejor, entonces el motivo es mejor. El motivo puede ser puesto a prueba por el fin, en términos de si el fin refuerza al impulso mismo.

Los impulsos serán buenos en el grado en que se refuercen a sí mismos y amplíen y den expresión a la vez a otros impulsos.

8. Todas las cosas que valen la pena son experiencias compartidas. Aun cuando una persona está sola, sabe que la experiencia de que goza en la naturaleza, en el placer de la lectura de un libro, experiencias que se podrían considerar como puramente individuales, sería acentuada enormemente si pudiera compartirla con otros. Incluso cuando una persona parece retirarse en sí misma para vivir entre sus propias ideas, está viviendo, en realidad, con otros que han pensado lo que ella piensa. Lee libros, recuerda las experiencias que ha tenido, proyecta las condiciones en las cuales podría vivir. El contenido tiene siempre carácter social. O podrá pasar a las experiencias místicas de la vida religiosa —la comunión con Dios. La concepción de la vida religiosa es ella misma una concepción social; se agrupa en torno de la idea de la comunidad.

Sólo en la medida en que uno pueda identificar con el bien común su propio motivo y el fin que realmente persigue, sólo en esa medida podrá llegar a la meta moral y, así, alcanzar la felicidad moral. Así como la naturaleza humana es esencialmente social en carácter, así los fines morales deben ser también sociales en naturaleza.



9. Si contemplamos al individuo desde el punto de vista de sus impulsos, podemos ver que los deseos que se refuerzan a sí mismos, o que continúan expresándose y que despiertan otros impulsos, serán buenos; en tanto que los que no se refuerzan a sí mismos conducen a resultados indeseables, y los que debilitan a los otros motivos son en sí mismos malos. Si, ahora, observamos el fin de la acción antes que el impulso mismo, descubrimos que son buenos los fines que conducen a la realización de la persona en cuanto ser social. Nuestra moralidad se concentra en torno a nuestra conducta social. Somos seres morales en cuanto seres sociales. De un lado está la sociedad que hace posible a la persona, y del otro lado se encuentra la persona, que hace posible a una sociedad altamente organizada. Ambas se responden mutuamente en la conducta moral.

En nuestra conducta reflexiva estamos siempre reconstruyendo la sociedad inmediata a la que pertenecemos. Adoptamos ciertas actitudes definidas, que implican relación con otros. En la medida en que tales relaciones son cambiadas, la sociedad misma es cambiada. Reconstruimos continuamente. Cuando se llega al problema de la reconstrucción, hay una exigencia esencial: que todos los intereses involucrados sean tenidos en cuenta. Uno debe actuar con referencia a todos los intereses involucrados: eso es lo que llamaríamos "un imperativo categórico".

Estamos definidamente identificados con nuestros propios intereses. Uno está constituído por sus propios intereses; y cuando éstos son frustrados, se exige entonces, en cierto sentido, un sacrificio de esa persona estrecha. Esto conduce al desarrollo de una persona más amplia, que puede ser identificada con los intereses de los otros. Creo que todos sentimos que es preciso estar dispuestos a reconocer los intereses de los demás, aunque se opongan a los nuestros, pero que la persona que hace tal cosa no se está sacrificando, sino convirtiéndose en una persona más amplia.

10. El grupo progresa de las normas antiguas hacia otras normas; y lo importante desde el punto de vista de la moralidad es que tal proceso tiene lugar por mediación del individuo, por mediación de un nuevo tipo de individuo: uno que se concibe a sí mismo como no se han concebido los individuos en el pasado. Como ejemplos están los de los profetas entre los hebreos y los sofistas entre los griegos. El punto que quiero subrayar es que ese nuevo individuo aparece como representante de un nuevo orden social. No aparece simplemente como un individuo particular; se concibe a sí mismo como perteneciente a otro orden social que debería ocupar el lugar

del antiguo. Es miembro de un orden nuevo, más elevado. Por supuesto, hubo cambios evolutivos que ocurrieron sin reacción individual. Pero los cambios morales son los que tienen lugar gracias a la acción del individuo en cuanto tal. El individuo se convierte en el instrumento, el medio, de convertir el antiguo orden en un orden nuevo.

Lo que está bien surge en la experiencia del individuo: éste llega para cambiar el orden social; es el instrumento por medio del cual puede ser cambiada la costumbre misma. El profeta se torna sumamente importante por esa razón, puesto que representa la clase de conciencia en que uno decide cambiar el concepto de lo que está bien. Al preguntar qué está bien, nos encontramos en la misma situación, y, de ese modo, ayudamos al desarrollo de la conciencia moral de la comunidad. Los valores entran en conflicto entre sí en las experiencias del individuo; la función de éste es dar expresión a los distintos valores y ayudar a formular normas más satisfactorias que las que han existido.

11. Cuando llegamos a la cuestión de lo que está bien, he dicho que la única prueba que podemos establecer es la de si hemos tomado en cuenta todos los intereses involucrados. Es esencial que sean considerados todos los intereses de la naturaleza del hombre involucrado. Él puede tener en cuenta sólo los intereses que integran su problema. El hombre de ciencia tiene que considerar todos los hechos, pero considera sólo los factores involucrados en el problema inmediato. Un hombre de ciencia que trata de descubrir si las características adquiridas pueden ser heredadas, no tiene en cuenta los factores de la relatividad, sino solamente los factores que se aplican a su problema. El problema moral implica ciertos intereses en conflicto. Es preciso considerar todos los intereses que están involucrados en el conflicto.

En los juicios morales tenemos que elaborar una hipótesis social, y nadie puede hacerlo simplemente desde su propio punto de vista. Tenemos que contemplarla desde el punto de vista de una situación social. Presentamos la hipótesis como los profetas presentaron la concepción de una comunidad en que todos los hombres eran hermanos. Ahora bien, si preguntamos cuál es la mejor hipótesis, la única respuesta que podemos ofrecer es que tiene que tener en cuenta todos los intereses involucrados. Nos sentimos tentados a pasar por alto ciertos intereses contrarios a los nuestros y a poner el acento sobre aquellos con los cuales nos hemos identificado.



No se pueden sentar por anticipado reglas fijas en cuanto a lo que debe hacerse. Se puede descubrir cuáles son los valores involucrados en el problema y actuar racionalmente con referencia a ellos. Eso es lo que pedimos, y lo único que pedímos, a cualquiera. Cuando censuramos la conducta de una persona, decimos que no ha tenido en cuenta los valores, o que, al tenerlos en cuenta, no actúa racionalmente con referencia a ellos. Ése es el único método que una ética puede presentar. La ciencia no puede decir cuáles serán los hechos, pero puede dar un método para encararlos, reconocer todos los hechos que corresponden al problema, de modo que la hipótesis sea coherente, racional. No se puede decir a una persona cuál ha de ser la forma de su acto, como no se puede decir a un hombre de ciencia cómo serán sus hechos. El acto moral debe tener en cuenta todos los valores involucrados, y debe ser racional —y esto es todo lo que puede decirse.

12. La única regla que una ética puede presentar es que un individuo debe encarar racionalmente todos los valores que se encuentran en un problema específico. Esto no significa que uno deba extender ante sí todos los valores sociales, cuando encara un problema. El problema mismo define los valores. Se trata de un problema específico, y están definidamente involucrados en él ciertos intereses; el individuo debe tomar en cuenta todos esos intereses y luego elaborar un plan de acción que los encare racionalmente. Ése es el único método que la ética puede ofrecer al individuo. Es de máxima importancia el que uno defina cuáles son los intereses implicados en la situación específica. Resulta sumamente necesario que uno esté en condiciones de considerarlos imparcialmente. Sentimos que las personas tienen tendencia a adoptar lo que llamamos una actitud egoísta en relación con tales intereses. He señalado que la cuestión del egoísmo es un establecimiento de una persona limitada, en contraposición con una persona más amplia. Nuestra sociedad está construída con nuestros intereses sociales. Nuestras relaciones sociales constituyen la persona. Pero cuando los intereses inmediatos entran en conflicto con otros que no hemos reconocido, tendemos a pasar por alto a estos últimos y a tomar en cuenta sólo los inmediatos. La dificultad reside en hacernos reconocer los otros intereses, más amplios, y luego ponerlos en alguna clase de relación racional con los más inmediatos. Existe la posibilidad de cometer errores, pero los errores no son pecados.

13. Un hombre tiene que conservar su respeto hacia sí mismo, y es posible que tenga que oponerse a toda la sociedad para

conservarlo. Pero lo hace desde el punto de vista de lo que considera una sociedad más elevada y mejor que la que existe. Ambas cosas son esenciales para la conducta moral: el que exista una organización social y el que el individuo se conserve. El método para tomar en cuenta todos los intereses que componen a la sociedad por una parte y al individuo por la otra es el método de la moralidad.

# BIBLIOGRAFÍA DE LOS ESCRITOS DE GEORGE H. MEAD

## ORDENADOS CRONOLÓGICAMENTE


1. Review of K. Lasswitz, *Die moderne Energetik in ihrer Bedeutung für Erkenntniskritik*, en *Psychological Review*, I (1894), pp. 210-13.
2. "Herr Lasswitz on Energy and Epistemology", *ibid.*, pp. 172-75.
3. Review of C. L. Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, en *Psychological Review*, II (1895), pp. 399-402.
4. "A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint", *ibid.*, pp. 162-64.
5. "Some Aspects of Greek Philosophy", *University of Chicago Record*, I (1896-97), p. 42.
6. "The Relation of Play to Education", *ibid.*, pp. 140-45.
7. Review of Le Bon, *Psychology of Socialism*, en *American Journal of Sociology*, V (1899), pp. 404-12.
8. "The Working Hypothesis in Social Reform", *ibid.*, pp. 367-71.
9. "Suggestions toward a Theory of the Philosophical Disciplines", *Philosophical Review*, IX (1900), pp. 1-17.
10. "The Definition of the Psychical", *Decennial Publications, University of Chicago*, III (1903), 77-112.
11. "The Basis for a Parents' Association", *Elementary School Teacher*, IV (1903-4), pp. 337-46.
12. "Image or Sensation", *Journal of Philosophy*, I (1904), pp. 604-7.
13. "The Relations of Psychology and Philology", *Psychological Bulletin*, I (1904), pp. 375-91.
14. Reviews of D. Draghicesco, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, y *Le probleme du déterminisme, déterminisme biologique et déterminisme social*, en *Psychological Bulletin*, II (1905), pp. 399-405.
15. "The Teaching of Science in College", *Science*, XXIV (1906), pp. 390-97.
16. "The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion", *Psychological Bulletin*, III (1906), pp. 393-99.
17. "Science in the High School", *School Review*, XIV (1906), pp. 237-49.
18. "Editorial Notes", *ibid.*, XV (1907), pp. 160, 164.
19. Review of Jane Addams, *The Newer Ideal of Peace*, en *American Journal of Sociology*, XIII (1907), pp. 121-28.
20. "Concerning Animal Perception", *Psychological Review*, XIV (1907), pp. 383-90.
21. "The Relation of Imitation to the Theory of Animal Perception", *Psychological Bulletin*, IV (1907), pp. 210-11.
22. "On the Educational Situation in the Chicago Public Schools", *City Club Bulletin*, I (1907-8), pp. 131-38.
23. "Industrial Education and Trade Schools", *Elementary School Teacher*, VIII (1907-8), pp. 402-6.
24. "Policy of the *Elementary School Teacher*", *ibid.*, pp. 281-84.
25. "The Philosophical Basis of Ethics", *International Journal of Ethics*, XVIII (1908), pp. 311-23.
26. "The Social Settlement: Its Basis and Function", *University of Chicago Record*, XII (1908), pp. 108-10.